STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG G. E. von GRVNEBAVM

XXXV

M. ARKOUN. — *Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique* 5

R. W. BULLIET. — *The Shaikh Al-Islām and the evolution of Islamic society* 53

R. S. HUMPHREYS. — *The expressive Intent of the Mamluk architecture of Cairo: a preliminary essay* 69

H. LOUCEL. — *Signification du nombre et de la fréquence des racines verbales quadriconsonantiques dans « Anā Aḥyā » de Laylā Ba'albakī* 121

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur necnon Vniuersitate Californiensi quae in urbe Angelorum in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXII

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle, 92-Vanves (France).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle, 92-Vanves (France).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG G. E. von GRVNEBAVM

XXXV

M. ARKOUN. — *Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique* 5

R. W. BULLIET. — *The Shaikh Al-Islām and the evolution of Islamic society* 53

R. S. HUMPHREYS. — *The expressive Intent of the Mamluk architecture of Cairo: a preliminary essay* 69

H. LOUCEL. — *Signification du nombre et de la fréquence des racines verbales quadriconsonantiques dans « Anā Aḥyā » de Laylā Ba'albakī* 121

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur necnon Vniuersitate Californiensi quae in urbe Angelorum in lucem prodüt

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXII

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1972

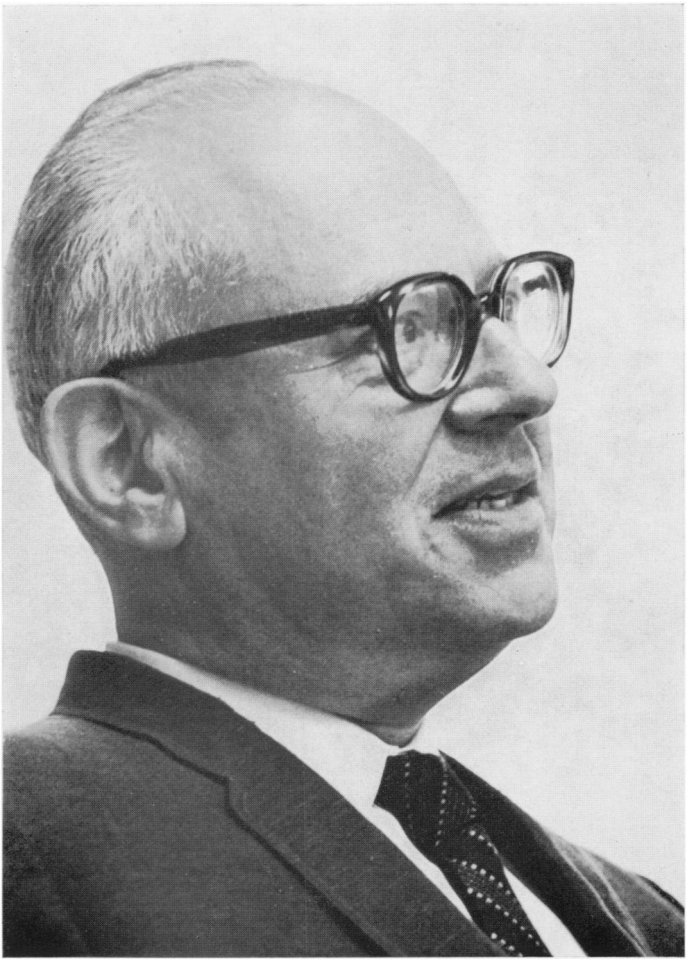
Imprimé en France

GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM

(1909-1972)

Deux ans et demi après la brusque disparition du Professeur J. SCHACHT, le décès prématuré, le 27 février 1972, du Professeur G. E. VON GRUNEBAUM, qui depuis l'an dernier assumait à son tour les fonctions de co-directeur des *Studia Islamica*, endeuille à nouveau notre publication. La perte est cruelle également pour l'ensemble des études islamologiques, où ces deux éminents savants occupaient, chacun à sa manière, une position hautement et unanimement respectée.

Gustave E. VON GRUNEBAUM était né à Vienne, le 1er septembre 1909, et avait fait ses études en Europe Centrale. C'est en 1938, à la suite de l'« Anschluss », qu'il émigra aux États-Unis où il devait prendre la nationalité américaine et mener une brillante carrière universitaire, dont les principales étapes ont été un poste de professeur à l'Université de Chicago, puis, à dater de 1957, sans négliger des tâches d'enseignement, l'organisation et la direction du très important Near Eastern Center de l'Université de Los Angeles (UCLA). Son activité fut considérable, autant dans le domaine de la recherche qu'au titre d'administrateur. Il a participé à la mise sur pied et au déroulement de colloques internationaux, effectué de nombreux voyages scientifiques, multiplié les contacts en tous pays, reçu et décerné à des confrères de hautes récompenses honorifiques. Homme d'une culture vaste et raffinée, d'une parfaite distinction de l'esprit et du cœur, d'une courtoisie amicale appréciée de tous, il savait allier l'élégance des formes à la rigueur de l'érudition,



à la richesse subtile de la pensée. Sa conversation séduisante, qui ne dédaignait pas l'humour, était toute en délicatesse et en nuances, comme ses écrits. Poète en langue allemande à ses débuts, polyglotte, styliste anglais en Amérique, il a scruté divers aspects de la littérature arabe ; mais il a dû surtout sa renommée mondiale à ses études d'une remarquable pénétration sur les idées et la sensibilité musulmanes du moyen âge et des temps présents. D'une production abondante retenons ici, comme des jalons : *Medieval Islam* (1946, éditions ultérieures en français et en allemand), *Modern Islam* (1962), *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams* (1969, contenant précisément une bibliographie détaillée de l'auteur).

Les *Studia Islamica*, qui s'honoraient de sa co-direction récente, s'efforceront de poursuivre leur route en demeurant dignes de la mémoire des deux grands islamisants disparus qui y ont, l'un après l'autre, jusqu'au terme de leurs vies trop brèves, associé leurs noms.

Robert Brunschvig

LOGOCENTRISME ET VÉRITÉ RELIGIEUSE DANS LA PENSÉE ISLAMIQUE

d'après *al-I'lām bi-manāqib al-Islām* d'al-'Âmirî

« *En vérité, il y a en cela des signes pour un peuple qui re-connaît* »

(Coran, XVI, 67)

« *Puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme de symboles, nous supposons que ce qui se passe dans les noms se passe aussi dans les choses, comme dans le cas des cailloux qu'on rapporte au compte. Or entre noms et choses il n'y a pas ressemblance complète: les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre* ».

Aristote, *Réfut. soph.*, I, 165 a 6 sv.

Il n'est pas question dans les pages qui suivent d'épuiser un sujet si difficile. Nous voudrions surtout poser un jalon pour une recherche de longue haleine dont l'ultime objectif est de rendre possible une *re*-lecture du Coran et, plus généralement, de tous les grands textes de la pensée islamique classique. On ne se contentera plus de dégager la valeur documentaire — et éventuellement littéraire — d'un texte en en présentant les informations et les techniques d'expression dans un exposé assimilable par le lecteur moderne. Ce travail — toujours

nécessaire, mais qui s'en tient à l'exploitation de l'énoncé explicite — sera prolongé par une analyse de l'information implicite que comporte tout discours. Nous ferons ainsi un pas vers une histoire intégrale, puisque le contenu implicite nous renseignera sur les structures mentales et leur fonctionnement dans un espace culturel donné. L'histoire, la sociologie, l'ethnologie, l'anthropologie, la linguistique échangent leurs préoccupations et leurs méthodes ; l'esprit esquisse un mouvement vers une science transdisciplinaire.

Le texte que nous avons retenu pour ce premier essai est un « *Exposé des qualités éminentes de l'Islam* » *(Al-I'lâm bi-manâqib al-islâm)* par un philosophe auquel nous avons déjà consacré une étude : Abû-l-Ḥasan al-'Âmirî (m. en 381/992) (1). Les raisons de ce choix apparaîtront quand nous présenterons l'ouvrage. Nous croyons utile de commencer par donner, en guise d'introduction à notre étude, quelques éclaircissements sur l'importante notion de logocentrisme. Nous insisterons sur les idées directrices qui commanderont notre lecture de l'*I'lâm*.

I. ÉCRITURE, TEXTE, LECTURE

Parmi les multiples sens du mot *logos* en ancien grec, il en est un auquel la philosophie a assuré une longue et riche histoire : c'est celui de Verbe-Raison. L'arabe a parfaitement rendu cette unité bivalente par *nuṭq* ou parole articulée, donc intelligible. Cette liaison entre parole et raison est confirmée par *manṭiq* : logique, ou domaine du discours raisonné et par *nâṭiq* : (être) parlant-raisonnable (2).

Ainsi, toutes les difficultés initiales de l'expression (locuteur), de la réception (destinataire) et de la recherche du sens (sujet pensant), se trouvent concentrées dans le concept de *logos/nuṭq*.

(1) Cf. *La conquête du Bonheur selon Abû-l-Ḥasan Al-'Âmirî*, in *Studia Islamica*, fasc. XXII où le lecteur trouvera notamment les indications bibliographiques essentielles.

(2) Voir aussi la notion de *verbum* « dit » ou verbe, développée par Thomas d'Aquin : cf. E. Gilson, *Linguistique et philosophie*, J. Vrin 1969, p. 139.

Aristote a beaucoup réfléchi sur ces difficultés qui jalonnent tout son itinéraire philosophique. « Avec [lui], le *logos* cesse d'être *prophétique* ; produit de l'art humain et organe du commerce entre les hommes, il est décrit comme discours *dialectique*, dont la forme la plus haute sera tout au plus le discours *professoral* (celui qui fait le plus abstraction, mais non pas entièrement, du comportement de l'auditeur) (1) ».

Cette substitution d'un discours professoral au *logos* prophétique va peser lourdement sur l'orientation de la pensée en quête de sens, notamment au Moyen Age. Il ne saurait être question de décrire ici les péripéties d'une longue évolution dont nous ne connaissons d'ailleurs pas tous les moments décisifs avec la précision souhaitable (2). Le fait majeur pour notre propos, c'est que face au discours professoral triomphant sous l'aspect d'un conceptualisme rigide (les dix catégories d'Aristote et les cinq *voix* de Porphyre ont servi à classer toutes les réalités, y compris Dieu) et d'une dialectique formelle, la Parole de Dieu faisait resurgir partout et avec force les mystères de l'origine, de la fonction, de la finalité du *logos* plénier. L'affrontement donna lieu à un effort d'harmonisation, mais aussi à des polémiques, des apologies et, finalement, des clivages de mentalités. Le débat se fixa sur un certain nombre d'oppositions conceptuelles fidèlement retranscrites par l'historien des idées : raison/foi, essence/existence, âme/corps, esprit/matière, intelligible/sensible, incorruptible/corruptible, cieux/terre, Bien/Mal, etc. Pendant des siècles, on a ainsi déchiffré le monde physique et les écrits qui en parlent à l'aide des *Catégories* reçues comme une table universelle, immuable, infaillible par tous ceux qui, plus ou moins consciemment, ont subi l'emprise de l'aristotélisme. On a bien ressenti les difficultés qu'il y a à *dire* le

(1) P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, P.U.F. 1962, p. 115.

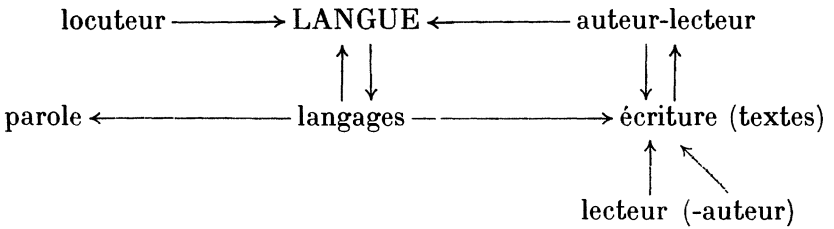
(2) Cela est vrai même pour l'Occident chrétien : le rôle d'un Thomas d'Aquin est différemment apprécié selon l'option initiale de l'historien. Dans le cas de l'Islam, l'orientation imprimée à la pensée et à la langue par le mouvement qu'on continue d'appeler, par commodité, le mu'tazilisme est encore mal définie. Notons aussi que l'œuvre d'un penseur comme Fârâbî n'a même pas encore été éditée entièrement de manière satisfaisante : cf. notre compte rendu sur deux textes récemment édités par M. Mahdi, dans *Arabica* 1971/2.

monde et plus encore l'Être, donc à passer de l'ordre morphologique et syntaxique à l'ordre ontologique ; mais on n'a guère refait, à l'intérieur de la langue arabe, le cheminement qui conduisit Aristote des données linguistiques du grec aux catégories de la pensée. Il y a eu transposition, mais pas recherche à nouveaux frais (1).

Or, c'est ce cheminement que tout philosophe et, plus généralement, tout historien des idées est contraint de refaire aujourd'hui pour rendre compte *simultanément* de la portée de tout *discours* comme acte de connaissance et de notre situation, comme lecteurs, par rapport à ce discours. En d'autres termes, pour exploiter un document relatif à l'histoire de la pensée, nous devons restaurer dans toute sa complexité la relation *écriture-texte-lecture*. Tout texte, une fois écrit, échappe à son auteur et commence une vie propre dont la richesse ou la pauvreté, l'élargissement ou le desséchement, l'oubli ou la réactivation dépendront désormais des lecteurs. Le lecteur reçoit rarement un texte dans *toutes* les significations visées par l'auteur ; très souvent, il le *répète* pour se libérer de sa propre parole intérieure. Le texte est alors exploité comme prétexte, plus que comme trait d'union ; il est le lieu d'une dialectique plus ou moins intense entre le lecteur et l'auteur. La relation se complique du fait que tout auteur a été d'abord un lecteur, tandis que le lecteur n'est pas toujours un auteur. Et tous ces mouvements, ces échanges, ces interactions déterminent la vie du *logos*, c'est-à-dire de l'esprit se réalisant dans une langue et donnant naissance à des langages multiples. Chaque langage à son tour peut demeurer au stade de la parole, ou se fixer dans une écriture (2). Voici un schéma qui rassemble toutes ces distinctions et ces rapports :

(1) Ce jugement pourra être nuancé quand seront étudiés de plus près des textes comme le *Kitâb al-ḥurûf* de Fârâbî, éd. M. Mahdi, Beyrouth 1970 ; le *Radd ʿalâ-l-manṭiqiyyīn* d'Ibn Taymiyya, éd. Bombay 1949. Précisons que le discours mystique a un statut poétique et, comme tel, requiert une approche différente de celle que nous appliquons ici au discours logique, « scientifique ». Une étude très intéressante pourrait justement évaluer l'écart linguistique entre ces deux discours qui se sont disputé la prééminence à l'époque qui nous occupe.

(2) La distinction entre parole et écriture est capitale pour toute lecture qui vise à retrouver le sens *plein* de tous les textes fixés par écrit après avoir été *énoncés*



On voit que le locuteur — surtout s'il s'agit d'un prophète — peut puiser dans la langue pour enrichir les possibilités d'expression d'*un* langage dont les modifications retentissent sur la langue, trésor originel commun. L'auteur — surtout s'il s'agit d'un poète ou d'un grand penseur — produit le même travail.

Cet ensemble de croisements s'opère à l'intérieur de ce que nous nommerons la *clôture logocentrique* (1). Dans son sens le plus général, cette expression désigne l'impossibilité pour la raison de se manifester à elle-même et à autrui sans la médiation d'*un* langage, c'est-à-dire d'un verbe intérieur, extérieur, ou écrit. Cela ne veut pas dire que les limites du langage coïncident exactement avec celles de la pensée ; celle-ci demeure une activité libre, capable de renouveler sans cesse les possibilités du langage et d'en accroître l'efficacité. C'est ce qui se passe de nos jours dans les diverses activités scientifiques, comme cela s'est passé aux origines de la pensée grecque, ou lors de la naissance de la science moderne. Le privilège de l'historien, aujourd'hui, tient à ce qu'il peut aider à *tenter* (2) une *sortie*

et transmis oralement. Platon distinguait bien la parole logique qui *juge* et pense en termes négatifs et positifs (contradiction, tiers exclu) de l'énoncé artistique, « suprême degré de l'inextricabilité », qui impose la simultanéité du possible et de l'impossible, de l'imaginaire et du réel, de l'immanent et du transcendant, de l'être et du non-être, etc., dans le temps et dans l'espace. Cf. *Sophiste*, analysé par J. Brun dans *Platon et l'académie*, P.U.F. 1960, pp. 57-63. L'écriture rhétorique accentue le caractère rigide de la parole logique et peut détourner l'écriture poétique de sa fonction première qui est de suggérer le caractère plénier de la parole vivante. Cf. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 239sv. La question passionnée posée par St. Augustin (p. 243) peut l'être aussi à propos de tout le Coran, écrit si diversement manipulé par les lecteurs les plus divers.

(1) Sur l'application de cette notion à la pensée occidentale, cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, éd. Minuit, 1967.

(2) En fait, on ne peut espérer réussir une sortie totale, réellement inauguratrice d'un itinéraire *différent:* c'est là un trait de notre condition d'animal parlant et historique. On peut seulement s'efforcer de maintenir le regard de l'esprit fixé sur l'en-deçà et l'au-delà du langage.

hors de telle clôture historiquement constituée, après en avoir exploré, décrit les étendues successives qu'elle a recouvertes jusqu'ici.

C'est là très précisément l'attitude à la fois méthodologique et épistémologique que nous voudrions faire prévaloir dans l'étude de la pensée musulmane classique. Il s'agit de mettre fin à la *répétition* d'une écriture (1) après en avoir soigneusement retracé les limites, décrit les mécanismes internes, évalué la fonction, reconnu les corrélations. L'analyse doit montrer jusqu'à quel point, dans les littératures classiques, *la chose n'est pas signifiée en tant qu'elle existe, mais en tant qu'elle est signifiée* ; comment, dès lors, les réalités, la vie s'y trouvent transmuées en rhétoriques. L'objectif ultime d'une telle entreprise est de libérer l'esprit de ces rhétoriques, non pour l'enfermer dans quelque nouvelle clôture, mais pour l'amener à restaurer l'exigence de la *différence* comme point de départ nécessaire à toute quête de la vérité, comme refus des *répétitions* explicites ou implicites de valeurs et de procédures intellectuelles nées, amplifiées, perpétuées dans telle tradition culturelle (2).

Il est aisé de montrer comment toute la pensée islamique (3) soucieuse d'assumer fidèlement, totalement, le donné révélé, ou l'héritage sapiential irano-grec (4), s'est très vite enfermée dans une clôture logocentrique délimitée notamment par la notion décisive d'*aṣl*. *Aṣl* : source, racine, origine, fondement, signale au départ la *différence* inauguratrice à laquelle il faut sans cesse revenir pour vérifier la légitimité de toute initiative humaine et du discours qui l'exprime. Mais l'esprit s'éloigne de la *différence* à mesure qu'il s'engage dans la recherche d'une cohérence logique : c'est ainsi que tout en maintenant l'exigence d'un retour aux fondements *(uṣûl)*, il a, en fait, enfermé l'*ijtihâd*

(1) Au sens défini *infra*, pp. 12 sv.

(2) Cf. G. Deleuze : *Différence et répétition*, P.U.F., 1968.

(3) Cf. M. Arkoun : *Introduction à la pensée islamique classique*, in *Cahiers d'histoire mondiale*, 1969/4, pp. 2 sv.

(4) Le qualificatif sapiential est plus exact que philosophique, car la *falsafa* s'est développée beaucoup plus comme une sagesse que comme une recherche du sens : cf. M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, J. Vrin 1970 (Cité *infra* sous : *Humanisme*).

dans les limites rigides d'une méthodologie scolastique *(uṣûl al-fiqh)*. Ghazâlî qui a beaucoup réfléchi sur cette situation, la définit parfaitement en ces termes :

« Suivez ce qui vous a été révélé de la part de votre Seigneur et ne suivez point d'autres maîtres que Lui » (Coran VII, 2).

« Dans son sens obvie *(ẓâhir)*, ce verset rend nécessaire le retour au Livre uniquement. Mais le Livre a indiqué qu'il faut suivre la Tradition *(sunna)*, celle-ci, l'accord unanime *(ijmâ')*, celui-ci, le raisonnement par analogie *(qiyâs)*. Tout cela est finalement révélé ; c'est ce qu'il faut suivre, à l'exclusion des dires des créatures » (1).

Tout l'effort pour connaître le vrai *(al-ḥaqq)* consiste donc, en fait, en une soumission totale *(taqlîd)* à l'autorité du texte coranique dont l'immanence linguistique est nécessairement confondue avec la transcendance de la Volonté de Dieu. La confusion atteint son comble dans le travail du *mujtahid* qui, selon la ligne tracée par Ghazâlî, s'ingénie à rattacher tout le donné profane au donné révélé par des procédés d'analyse, de réduction, de raisonnement qui s'insèrent dans une clôture logocentrique. Le *mujtahid* se donne le change et donne le change aux fidèles en refusant de percevoir le réel autrement qu'à travers le prisme des significations littérales d'un Texte posé comme une Parole incréée. Les mu'tazilites ont eu conscience de la difficulté et ont tenté de la surmonter. Mais la notion d'une langue arabe sacralisée par le choix que Dieu en a fait pour s'exprimer, a fini par dominer. Par suite, l'usage correct des règles grammaticales et lexicologiques de l'arabe suffit à garantir la validité permanente des significations (2). La différence entre le chercheur indépendant *(mujtahid)* et l'imitateur *(muqallid)* ne réside plus que dans la prétention du premier à fournir des preuves *(ḥujaj)* de la véracité de ses opinions, tandis que le second reçoit le commandement sans réclamer de justifications *(bilâ kayf)*. L'un et l'autre, en fait, reconnaissent la primauté de la Parole de Dieu, tout en se laissant

(1) *Al-Mustaṣfâ*, II, p. 122.
(2) De là les introductions « linguistiques » des ouvrages d'*uṣûl al-fiqh*.

enfermer dans le discours humain — plus ou moins rationalisé — sur cette Parole de Dieu. C'est parce que la distinction entre immanence et transcendance du langage échappe à Ghazâlî qu'il croit pouvoir réfuter l'affirmation des *ḥašwiyya* et des *ta'lîmiyya* selon qui « la voie de la connaissance du vrai, c'est l'imitation *(taqlîd)* » (1).

L'*ijtihâd* traduit partiellement la nécessité où s'est trouvée la raison de faire droit aux principes régulateurs et contraignants de la science grecque. C'est pourquoi, la science des fondements *('ilm al-uṣûl)* est le lieu de convergence des disciplines logique, linguistique, théologique, morale, étudiées dans le sillage de la *falsafa* notamment. Mais la raison doit payer la satisfaction ainsi obtenue par l'acceptation d'un rôle de servante du Texte révélé ; elle a pour unique fonction de modeler, de ployer, de systématiser le réel d'après les significations idéales qu'elle croit *re-connaître* (2) dans les « signes » de Dieu. Il faut que les singularités foisonnantes du monde, de l'histoire, de l'existence humaine soient rattachées à l'Origine, intégrées dans les Images du Même, de l'Identique, de l'Analogue. A ce niveau de leur fonctionnement, la raison mise en œuvre dans les sciences religieuses et la raison aristotélico-platonicienne se rejoignent ; elles consacrent une connaissance régressive, tournée vers l'Imitation *(taqlîd)* des Archétypes fournis par la Révélation ou les Idées. C'est un type de connaissance appropriée à la conscience mythique prédominante dans l'aire culturelle islamique jusqu'au XIX^e siècle (3).

Compte tenu de toutes ces observations, nous pouvons retenir les caractéristiques suivantes du logocentrisme dans l'exemple arabo-islamique :

(1) Cf. *Mustaṣfâ*, II, p. 123.

(2) C'est là le vrai sens du verbe *'aqala* dans le Coran ainsi que nous essayerons de le montrer dans une étude en préparation. Cela veut dire que l'esprit « réfléchit » — au sens propre — des vérités déjà données, révélées et non à trouver au terme d'une recherche progressive, encore moins prospective. L'intelligence est tournée vers ce qui est déjà énoncé et/ou vécu, non vers le non encore formulé et/ou le non encore vécu.

(3) Cf. M. Arkoun, *Humanisme*, pp. 366-69.

1) Toute activité de pensée est commandée par l'image dogmatique d'une raison capable de cheminer vers l'Être (Dieu), donc en affinité avec le Vrai-Bien-Beau éternel. L'ultime motivation de toute réflexion est, non pas scientifique au sens moderne, mais esthético-éthique. En définissant l'homme comme une créature douée d'intelligence, en le sacrant « vicaire de Dieu sur terre », le Coran, à la suite du judéo-christianisme et en accord avec la tradition philosophique grecque, instaure cette souveraineté du sujet, cette identité du Moi qui recevront avec le *Cogito* une formulation plus « méthodique » (1). Ce moi investi d'une mission divine, promis par là à l'immortalité, va exercer le contrôle des facultés de l'esprit dans leur fonction de *re-connaissance* (rêves, élans de l'imagination, spéculations rationnelles, méditations...) du Vrai-Bien-Beau par opposition au faux-mal-laid.

2) La Raison-Intelligence *('aql)* tenant ses lumières de l'Intellect, lui-même créature de Dieu, ou possédée par les Idées, a pour fonction de *re-connaître* l'Être-Un-Vrai-Cause première-Créateur (2). C'est ce qui explique les interférences et la convergence finale de la métaphysique, de la théologie, de la morale et du droit. La re-connaissance des valeurs, puis leur communication s'effectuent à l'intérieur et à l'aide d'un langage appuyé sur le *sens commun* qui perpétue la référence à l'habituel, au Même, le *bon sens* qui garantit la conformité des opinions, des solutions aux axiomes de la Raison, des schèmes de représentation et d'expression, enfin, qui maintiennent le discours dans une zone connue où l'intelligibilité est immédiate.

3) Les opérations essentielles de la Raison dans son effort pour « remonter vers les bases » (3), consistent à énoncer des

(1) Nous invoquons Descartes dans une intention historique et critique : historique, pour signaler les homologies de structures mentales en climat arabo-islamique et latino-chrétien ; critique, pour dessiner les limites de la clôture où la raison souveraine s'est déployée tant en « Orient » qu'en « Occident ».

(2) Chacune de ces dénominations courantes dans la littérature médiévale correspond à un langage, à une sensiblité religieuse ; nous les unissons pour souligner le Projet unique de la Raison.

(3) Expression heureuse de J. Berque.

rapports d'identité, d'analogie, de ressemblance, d'implication, ou d'opposition en partant de définitions universelles, de substances premières, d'essences immuables.

4) Pour se donner les moyens d'obtenir la conclusion recherchée, c'est-à-dire édifier, en définitive, une science fonctionnant comme un système de sécurités pour l'homme, la raison élève au niveau du transcendantal de simples données empiriques en y projetant les structures *rêvées* (1) du transcendantal. Cela se vérifie particulièrement en physique, en anthropologie, en cosmologie (2).

Chez les théologiens dogmatiques *(mutakallimûn)* et les jurisconsultes *(fuqahâ')* dont la visée principale est justement d'actualiser la marque du transcendantal dans le monde et l'histoire concrète, la raison se livre aux procédés les plus arbitraires pour réussir dans son entreprise. Elle rejette les témoignages gênants au nom de l'Orthodoxie ; elle pose des axiomes tels que « un compagnon du Prophète ne peut mentir », « la Communauté ne peut être d'accord sur une erreur », tout est vrai dans la période de la prophétie *(nubuwwa)* ; les Compagnons connaissaient *tout* sur la vie et l'enseignement du Prophète ; une contradiction entre le Coran et la *Sunna* ne peut provenir que de l'altération d'un texte par un transmetteur, etc. (3).

5) La religion, la culture et l'État qui s'édifient à l'intérieur de la clôture logocentrique constituent pour celle-ci un soutien et des forces de régulation, d'unification. Ces forces tendent à surmonter les puissances de différenciation : ethnies, hérésies, coutumes, croyances et folklores de groupes minoritaires, personnalités trop autonomes, etc. Au lieu de favoriser les tentatives de sortie hors de la clôture, la religion et la culture se transforment en codes, en institutions à mesure qu'elles se consacrent à la défense d'une légitimité officielle. La quête du *sens* se réduit alors à une simple répétition *(taqlîd)* des *significations* déjà constituées, assimilées dans un type de discours.

(1) Au sens de la rêverie chez G. Bachelard.

(2) Cf. M. Arkoun, *Humanisme*, chapitre VII.

(3) Cette attitude persiste jusqu'à nos jours : cf. G. H. Juynboll, *The authenticity of the tradition literature*, Brill 1969.

6) L'homme-parlant ne se libère des contraintes et des limites du logocentrisme que par les expériences de l'amour et de la mort (1). C'est par l'amour et devant la mort que s'impose le sentiment d'une vérité proprement ineffable, parce qu'elle s'affirme dans un espace intérieur, singulier, incommensurable, qui ne peut être projeté sur l'espace linguistique limité, balisé, défini par les règles de la grammaire et les ressources du lexique. Là se situe la lutte ultime entre un discours intérieur spontané, coïncidant de façon fugitive avec le sentiment d'une vérité *différente*, originaire, et le discours extérieur, conventionnel, qui, pour assurer la communication, oblige à passer par la répétition. En Islam, comme en judéo-christianisme, cette lutte est illustrée par les prophètes, les mystiques et certains poètes d'une part, les « logocentristes » — théologiens, philosophes, juristes, moralistes, littérateurs — d'autre part. C'est à la lumière de cette distinction qu'on peut situer le sens et la portée de tous les conflits qui ont marqué l'histoire de la pensée religieuse et philosophique.

* * *

Il nous faut maintenant tenter une première vérification de toutes ces notations en montrant comment le discours de l'*I'lâm* s'intègre dans la clôture logocentrique dont nous venons d'énoncer les caractères. Nous comprendrons du même coup pourquoi l'esprit moderne peut se sentir solidaire du projet d'Al-'Âmirî — donner une formulation contraignante de la vérité religieuse — et pourquoi, cependant, il ne peut servir à nouveau ce projet qu'en changeant d'espace mental (2).

(1) Il faut ajouter l'art par lequel l'homme exprime « le dur désir de durer ». Cependant, le statut des activités artistiques en Islam reste encore à étudier quand les différentes réalisations nous seront mieux connues (peinture, musique, architecture, etc.).

(2) Ce que beaucoup de musulmans, de juifs et de chrétiens ne réalisent pas encore. C'est pourquoi, nous nous efforçons d'imposer une problématique qui dépasse les satisfactions de l'érudition pour faire remplir à l'histoire sa fonction de *catharsis :* libérer les esprits des représentations fonctionnelles, mais subjectives, du passé et rendre ainsi possible la pratique d'une recherche neuve.

II. L'ISLAM, VÉRITÉ ÉMINENTE

Précisons d'abord la part des circonstances historiques dans la conception et la rédaction de l'ouvrage. Al-'Âmirî, comme la plupart des intellectuels de son temps cherchait à faire valoir ses compétences pour se rapprocher des grands. Ainsi, c'est sans doute pour répondre à la demande d'un vizir sâmânide qu'il a composé l'*I'lâm*. La dédicace insiste sur l'amour d'Abû Naṣr (1) pour la sagesse et la haute considération qu'il voue à tout ce qui « met en lumière la supériorité de la religion originelle vraie *(al-milla al-ḥanîfiyya)* sur les autres religions » (p. 74). L'ouvrage s'inscrit donc dans l'important mouvement culturel que connut Buḫâra et qui valait à ses dirigeants l'estime d'un Muqaddasî (2). De fait, Al-'Âmirî ne quitte jamais le ton serein et « objectif ». Bien qu'il exploite un thème courant dans la littérature polémique et apologétique, il garde cette mesure, cette modération, ce sens de l'investigation rationnelle qui signalent une écriture philosophique. Il ne cède ni à la ferveur militante des missionnaires šî'ites *(du'ât)*, ni au dogmatisme simpliste des sermonnaires sunnites *(wu''âẓ)*. Ce sont justement ces mérites qui font de l'*I'lâm* un document privilégié où la raison relativement émancipée des *falâsifa* est mise au service d'une recherche sur la vérité religieuse. Nous avons là un test précieux du degré d'efficacité de la raison philosophique aux prises avec les problèmes complexes posés par l'affrontement de plusieurs religions qui revendiquaient avec une égale assurance, le monopole de la Vérité (3).

(1) Sur l'identité de cet Abû Naṣr, cf. l'introduction de l'éditeur de l'*I'lâm*, p. 13.

(2) Cf. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, Mouton 1967, pp. 316 sv.

(3) C'est pourquoi ce que nous allons dire sur l'*I'lâm* pourra s'appliquer, avec les ajustements nécessaires dans chaque cas, à l'immense littérature de polémique islamo-judéo-chrétienne.

Tout texte, disions-nous, nous met en face d'un type d'écriture et d'un type de lecture pratiqués par l'auteur. Notre propre lecture de l'*I'lâm* va consister à retrouver les éléments et les mécanismes constitutifs d'une écriture, puis les principes d'une lecture.

II. A. L'ÉCRITURE PHILOSOPHIQUE DANS L'I'LÂM.

Les études modernes sur la stylistique insistent sur une distinction très éclairante entre le style collectif ou écriture et le style individuel. A la notion de style collectif correspond en sociologie de la littérature celle de sujet collectif, ou transindividuel. « Bien entendu, il n'est pas question... d'une conscience collective qui se situerait en dehors des consciences individuelles et il n'y a d'autre conscience que celle des individus. Seulement, certaines consciences des individus se trouvent en relations non pas intersubjectives, mais *intrasubjectives* l'une avec l'autre et constituent ainsi le sujet de toute pensée et de toute action à caractère social et culturel... Il faut toujours rappeler cette affirmation fondamentale de la sociologie structuraliste génétique que la cohérence significative (et cela veut dire collective) des œuvres d'art, loin d'être plus individuelle que celle de la pensée et des écrits d'individus moyens, atteint au contraire, un degré beaucoup plus élevé de socialisation » (1).

La référence à un sujet collectif s'impose d'autant plus à propos de l'*I'lâm* qu'il ne s'agit point d'une œuvre d'art (2), mais d'un écrit visant à une formulation cohérente de représentations et de convictions largements partagées par une vaste communauté. L'écriture d'Al-'Âmirî apparaît bien comme « un acte de solidarité historique » (3), un moyen d'assumer les

(1) L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Idées, 1970, pp. 104 et 110. Sur la notion de style collectif, cf. P. Guiraud, *Essais de stylistique*, Klincksiek 1969.

(2) On sait que la position de L. Goldmann est très discutée en ce qui concerne la création artistique. La qualité de notre ouvrage nous permet de nous situer en dehors de ce débat.

(3) Selon une définition de R. Barthes, *Degré zéro de l'écriture*, Seuil 1953, p. 24.

valeurs culturelles et religieuses d'un groupe social en voie d'expansion : le groupe des esprits nourris d'*adab* philosophique et convaincus que les sciences philosophiques permettent de dépasser toutes les divisions qui déchiraient la cité musulmane.

Nous allons voir que l'écriture dont témoigne l'*I'lâm* use d'un lexique et de modèles culturels déjà constitués, assimilés et collectés dans des manuels qui en attestent le degré d'expansion. Les *mafâtîḥ al-'ulûm*, le *Fihrist*, le *kitâb al-ṣinâ'atayn* ne sont pas, en effet, de simples juxtapositions de terminologies, de définitions et de disciplines techniques que des spécialistes peuvent consulter séparément ; ils traduisent un nouvel usage de la langue et de la culture par toute une génération. Cet usage vise à réaliser une cohérence plus large entre des lignes de pensée, des traditions culturelles, des forces sociales qui, entre 350-400 précisément, s'opposent avec virulence (1). Comme beaucoup d'autres œuvres dues à des auteurs moyens à la même époque, l'*I'lâm* exprime et réalise jusqu'à un certain point, ce besoin de cohérence communément ressenti. De ce fait, il permet de vérifier la prédominance dans toute une littérature, du sujet et du style collectifs sur le sujet et le style individuels. Ici, comme en bien des cas, il serait erroné de parler « d'originalité » et d'apport « personnel ». Tout ce qui revient en propre à Al-'Âmirî, c'est l'organisation d'un discours, un type de rapprochement entre des idées et des problèmes courants, une façon de hiérarchiser des valeurs et des solutions souvent reprises dans d'autres contextes. Ce faisant, il entretient donc bien des relations « *intrasubjectives* » non seulement avec ses contemporains, mais avec tous les arabo-musulmans qui reçoivent directement et pratiquent eux-mêmes le type d'écriture dont on vient de parler (2).

Pour illustrer ces observations, nous allons étudier l'usage que l'auteur fait 1) d'un lexique ; 2) d'une culture.

(1) Des musulmans du XX^e siècle continueront à reconnaître une actualité aux ouvrages qui, comme l'*I'lâm*, visent et réalisent une certaine cohérence : cf. la conclusion de l'éditeur.

(2) Cf. M. Arkoun, *Humanisme*, pp. 161 sv.

II. A. 1. *Usage d'un lexique.*

L'éditeur a eu l'excellente idée d'élaborer un *index* détaillé des termes techniques employés dans l'ouvrage. Il a relevé en tout 672 occurrences de mots ou expressions classés par ordre alphabétique (1). L'étude du vocabulaire ainsi réuni autorise un certain nombre de remarques.

De prime abord, on est tenté de préciser le degré d'opposition ou d'harmonisation réalisé entre les deux tendances soulignées dès le titre : un énoncé scientifique *(al-i'lâm)* sur la religion (l'Islam). De fait, le vocabulaire à prégnance philosophico-scientifique et le vocabulaire à prégnance religieuse s'équilibrent sensiblement. On relève parmi les termes les plus fréquents *'aql* (40 fois), *'âqil* (14), *'ilm* (46), *ṣinâ'a* (au sens de technique scientifique) (49) ; parallèlement *dîn*, *adyân* (43+55), *milla*, *milal* (17), *'ibâda* (32), *i'tiqâd*, *i'tiqâdât* (24), etc. Toutefois, on ne peut se contenter de cette simple confrontation si l'on veut caractériser avec précision le type de discours utilisé par Al-'Âmirî. L'opposition entre raison et foi, science et religion n'est pas pertinente, car elle est secondaire. Elle s'est imposée après l'expansion de la culture philosophique face au fait coranique (ou évangélique chez les chrétiens) ; elle traduit à l'aide de discours différenciés (mystique, théologique, fondamentaliste : *uṣûlî*, philosophique), une opposition *originaire* entre le discours coranique de structure mythique (2) et le discours logocentrique, ou si l'on veut, entre l'expression symbolique riche de tous les sens et la formulation conceptuelle liée à *un* sens.

Pour montrer comment fonctionne cette opposition, nous allons analyser deux noyaux conceptuels autour desquels gravitent tous les autres termes retenus dans l'*index*. Nous appelons *noyau conceptuel* un ensemble de mots-thèmes dont

(1) Nous avons montré pourquoi l'ordre alphabétique des racines est préférable dans ce genre de relevé : cf. *Contribution à l'étude du lexique de l'Éthique musulmane*, in Bullet. Et. Or., tome XXII.

(2) Cf. M. Arkoun, *Comment lire le Coran?*, in *Le Coran*, trad. Kasimirski, Garnier-Flammarion 1970.

il est fait un *usage solidaire* dans un texte donné. Cela veut dire que les liens tissés entre les mots sont *advenus* dans un contexte culturel nouveau et ne doivent rien à l'étymologie (1). Par exemple, *'aql*, *ṣinâ'a*, *siyâsa*, *ḫâṣṣa*, *sabab*, *'illa*, *iḫtiyâr*, etc. ; ou bien *dîn*, *milla*, *ḫabar*, *ḥadîṯ*, *ijtihâd*, *taqlîd*, etc. ne renvoient pas à une origine commune ; mais tels qu'ils sont utilisés dans l'*I'lâm* et, plus généralement, dans les écrits philosophiques et théologiques à partir du IIe siècle de l'Hégire, ils constituent respectivement deux constellations de significations bien définies. D'un côté, on a une Raison *('aql)* qui par une pratique autonome de techniques scientifiques *(ṣinâ'ât)* accessibles à un petit nombre d'esprits *(ḫâṣṣa)*, peut se guider elle-même et guider *(siyâsa)* les autres *('âmma, ra'âyâ, sawdâ, dahmâ', sûqa* (2)*)* en discernant *(tamyîz)* la cause *(sabab, 'illa)* et l'effet *(ma'lûl)*, en choisissant dans chaque situation le meilleur parti *(iḫtiyâr)*. De l'autre, une religion *(dîn)*, une constitution *(milla)* (3) fixée dans un corpus d'informations *(ḫabar, ḥadîṯ, âṯâr, sunna, maîn, turâṯ al-rasûl, kitâb* (4)*)* qu'il faut s'efforcer de comprendre *(ijtihâd)* pour y conformer sa conduite *(taqlîd)*. Entre les deux noyaux, la raison s'arroge le rôle plus ou moins fondé de médiatrice : elle est mise en œuvre à la fois dans les sciences religieuses *('ulûm milliyya)* et dans les sciences sapientiales *(-ḥikmiyya)*. Là se situe le malentendu le plus grave de cette raison avec elle-même. Elle se pose comme une puissance *(quwwa)* constitutive de vérité *(ḥaqq)* et de certitude *(yaqîn)*, comme l'arbitre souverain du vrai et du faux *(ṣawâb/ḫaṭa')* même en matière de foi ; elle se définit comme la raison pure *('aql mujarrad)*, explicite *(-ṣarîḥ)*, la quintessence *(lubb)* de l'esprit ; elle assure

(1) Cette remarque confirme un enseignement de la sémantique moderne contre celui de la linguistique aristotélicienne selon lequel la compréhension de l'essence de chaque chose commence avec la connaissance de l'étymologie du mot qui désigne cette chose (*étumos logos:* connaissance du « vrai ») : cf. P. Guiraud, *L'étymologie*, P.U.F. 1964.

(2) Dénominations diverses appliquées à la masse, aux foules anonymes et ignorantes.

(3) Sur cet important concept, cf. l'ouvrage de Fârâbî, *Kitâb al-milla*, éd. M. Mahdi, Beyrouth 1968.

(4) Respectivement : information, tradition prophétique, traditions, pratique habituelle et Tradition du Prophète, texte, legs de l'Envoyé, livre.

que « la science c'est l'appréhension exhaustive de la chose telle qu'elle est, sans faute ni erreur » (p. 84) ; elle classe les choses en trois catégories selon qu'elles sont rationnellement contraignantes, possibles ou niables (p. 103) ; elle affirme l'absence de toute contestation *('inâd)* entre la vérité établie par l'argument démonstratif *(burhân)* et celle qu'impose la religion vraie *(al-dîn al-ḥaqq)* (p. 87) ; elle sait « qu'acquérir la maîtrise des sciences sapientiales, c'est accéder au bonheur de posséder trois atouts *(marâfiq)* : (1) l'assurance d'atteindre la perfection dans la vertu humaine en s'emparant des vérités des êtres *(ḥaqâ'iq al-mawjûdât)* et en devenant capable d'y exercer son autorité ; (2) la découverte des lieux de la sagesse, la connaissance vraie *(taḥaqquq)* des causes et des effets et de tout ce qu'il y a d'Ordre merveilleux, de symétrie harmonieuse dans les divers aspects que l'Artisan *(Ṣâni')* a donnés à la création ; (3) l'exercice dans la recherche de l'argument démonstratif *(burhân)* pour fonder les affirmations traditionnelles et la garantie contre l'opprobre qui s'attache à la reproduction servile *(taqlîd)* des doctrines faibles » (p. 87) (1). Tout cela lui permet, par exemple, de formuler cette suite de postulats au début du premier chapitre :

« La foi *(imân)* c'est une croyance véridique, certaine ; son siège dans l'âme, c'est la puissance raisonnable. L'incroyance *(kufr)*, c'est une croyance mensongère, dépourvue de certitude ; son siège dans l'âme, c'est la puissance imaginative *(al-quwwa-l mutaḫayyila)*. Il arrive que la puissance imaginative convienne à une croyance bonne ; mais la puissance raisonnable ne saurait convenir à une croyance mensongère » (p. 83).

La raison est donc prédestinée à la vérité ; si elle applique correctement les règles de la déduction logique et de la construction des propositions, elle ne peut se tromper. Cela veut dire qu'elle n'a pas à *commencer* d'elle-même l'élaboration de la vérité dont elle est déjà remplie ; toute son activité, au contraire, consistera à *répéter* authentiquement, à clarifier, à expliciter,

(1) L'éditeur fait sur ce passage un commentaire modernisant (introduction, p. 28) qui dénote ce type de lecture dénuée de toute distanciation épistémologique.

à classer dans une formulation discursive tout ce que le langage de la foi, c'est-à-dire le Verbe immuable de Dieu, a énoncé sur un mode à la fois simple et inépuisable. Ainsi, la raison s'accorde à elle-même toutes les conditions requises pour exercer sa mission au nom de la foi et pour la foi. Elle peut tour à tour clamer sa volonté de puissance, revendiquer le monopole de l'argument démonstratif, écarter en toute souveraineté les croyances fausses, ou, au contraire, avouer sa faiblesse, reconnaître, « au sujet des significations possibles *(al-ma'ânî-l-jâ'iza)*, la nécessité d'attendre l'intervention du Commandement *(amr)*, du fait de son incapacité à atteindre par elle-même les vérités et du besoin qu'elle éprouve, pour un grand nombre de celles-ci, de recourir à des matières venant de l'extérieur » (p. 104). Quand il s'agit du service du Seigneur *(ḫidmat al-mawlâ)*, la part qui revient à l'imitation *(taqlîd)* l'emporte en valeur sur celle qui revient à la raison, en ce sens que la première traduit l'obéissance *(ṭâ'a)*, tandis que la seconde rapporte seulement l'éloge et l'approbation. » *(ibid.)*.

Cet usage de la raison répond parfaitement à l'attente et aux exigences de la conscience linguistique familiarisée avec le matériel conceptuel rassemblé dans les *Mafâtiḥ al-'ulûm*. Il donne naissance à un discours dont la vérité fonctionnelle s'étend aussi bien aux esprits prévenus contre la *falsafa* qu'aux partisans de celle-ci. L'étude statistique révèle, en effet, une sélection dans la terminologie philosophique : les termes les plus employés sont ceux qui, par le biais de l'ethique, de la politique et de la logique, ont acquis droit de cité dans les sciences religieuses. C'est le cas de *'âqil* (14 emplois), *'ilm* (46), *burhân* (9), *ra'y* (5), *rawiyya* (5), *muqaddamât* (6), *yaqîn* (6), *i'tiqâd* (24), *ḥaqq* (21), *ḥaqâ'iq* (6), *ma'rifa* (9), *ma'ânî* (15), *ṭabî'a*, *ṭibâ'*, *ṭab'* (3, 4, 5), *aḫlâq* (14), *faḍîla* (22), *siyâsa* (11), *riyâsa* (9), *sulṭân* (10), *malik* (31), etc. On observe, en revanche, un emploi très réduit de mots plus spécialisés comme *awwal* (1 fois), *ṭa'alluh* (1), *falsafa* (1) (contre 19 pour *ḥikma*), *sabab* (3), *'araḍ* (1), *ḍidd* (2), *idrâk* (1), *jins* (3), *iḫtiyâr* (1), *usṭuqussât* (1), *anjum ṭawâbit* (1), *mukawwanât* (1), etc. Inversement, le vocabulaire des sciences religieuses est assez répandu : *fiqh* (13), *Kalâm* (13), *mu'âmalât* (13), *šarî'a* (8), *al-kutub* (13), *ḫalîfa* (15),

al-amr (14), *nabiyy* (9), *nubuwwa* (11), *rasûl* (6), *aḥkâm* (12), *'ibâda* (36), *taqlîd* (8), etc. (1).

Tous ces termes sont utilisés avec les charges émotionnelles et notionnelles accumulées par chacun d'eux au cours d'une longue histoire. C'est là une des constantes de la raison pour qui le langage est une écriture de l'âme. Quand une définition est proposée, c'est pour poser un postulat, ou une suite de postulats qui engagent un grand nombre de présupposés implicites. Cela est particulièrement vrai pour toutes les notions religieuses (2). Mais ce qui, pour nous, est source d'ambiguïté, d'obscurité, de contradictions, de verbalisme, *fonctionne* dans le discours de l'*I'lâm* comme « une formation discursive », c'est-à-dire un langage doué d'une efficacité propre. En raison même de son abstraction, de sa généralité, de son allure syncrétique, la plate-forme linguistique résultant d'un usage sélectif du lexique force l'adhésion du lecteur en sollicitant toutes les projections religieuses, historiques, psychologiques, scientifiques, politiques, éthiques, qui hantent chaque conscience collective (3). Il s'agit d'un type d'écriture approprié à un type de lecture : l'instance psychique où s'opère la réception ou le rejet d'un message oral ou écrit, c'est la *mémoire affective* qui conditionne largement l'exercice de l'intelligence analytique et critique. Un discours est d'autant plus fidèlement reçu, puis *répété* qu'il est consonnant à une sensibilité religieuse, accordé à une vision eschatologique (4). Des formules comme *al-dîn al-ḥaqq*, *al-dîn al-ḥaqîqiyy*, *-al-ḥanîfiyy*, *-al-ṣâdiq*, *-al-ṣaḥîḥ*, *al-milla-l-ḥanîfiyya*, *al-'aql al-ṣarîḥ*, *-al-mujarrad*, *-al-ṣaḥîḥ...* ; des propositions comme « les religions visent toujours l'intérêt général » (p. 105), « les quiddités *(mâ'iyyât)* des religions sont rationnelles ; aussi n'est-il pas permis de les supprimer tant que ce bas-monde

(1) Pour la traduction de tous les termes cités, on se reportera à notre *Contribution à l'étude du lexique, op. cit.*

(2) Cf. *infra* l'analyse du *credo*.

(3) La notion de conscience collective (cf. *Humanisme*, pp. 176 sv.) est essentielle pour comprendre comment les mêmes mots dans une même langue suscitent des connotations différentes, des vibrations intérieures spécifiques selon qu'ils sont reçus par une sensiblité chrétienne, juive, zoroastrienne, sunnite, šī'ite, etc.

(4) La vision développée par Al-'Âmirī comporte la résurrection des âmes et des corps, cf. pp. 135-37.

continuera d'être rempli par la nature humaine » (p. 102) ; « tout ce que la raison pose comme nécessaire est accepté comme obligatoire ; tout ce qu'elle rejette est délaissé comme vicié ; tout ce qu'elle déclare possible est laissé sans qualification *(ḥukm)* jusqu'à ce qu'on trouve parmi les intelligibles *(ma'qûlât)* ce qui permet de se prononcer positivement ou négativement » (p. 103), etc. ; bref tout un ensemble de schèmes de représentation, de démarches mentales que nous allons retrouver en étudiant l'usage d'une culture et d'un *credo*, opèrent sur l'esprit du lecteur-auteur en vertu de leur efficacité *impressionniste* et non point de leur force probante. C'est ici que l'expression « rêverie intellectuelle » prend tout son sens : le discours philosophico-religieux fonctionne comme le discours poétique à cela près qu'il substitue le concept à la métaphore, la dialectique à l'évocation, la lenteur de l'explication à la spontanéité du cri de douleur ou de ravissement. Le philosophe-théologien, le théologien fondamentaliste *(uṣûlîyy)*, comme le poète, cèdent à la pression lyrique d'un univers de significations concentrées dans un lexique et une grammaire qui perpétuent la substitution d'un monde *rêvé*, mais *cohérent*, au monde réel (1).

On pourrait aller plus avant dans la caractérisation du matériel lexical tel qu'il fonctionne dans l'*I'lâm*. Il faudrait, en particulier, compléter l'analyse synchronique par l'analyse diachronique en montrant jusqu'à quel point le vocabulaire philosophique est détaché de ses origines et comment le vocabulaire religieux enserré dans les discussions sur le statut du *'ilm*, donc de la vérité, est coupé de l'usage coranique. Deux motifs, cependant, nous font renoncer à entreprendre ici une telle enquête. En premier lieu, il nous manque encore les monographies essentielles qui permettraient de remonter de l'usage qui tend à dominer au IVe siècle à celui des grands traducteurs et, par l'intermédiaire de ceux-ci, aux textes grecs comportant eux-mêmes de nom-

(1) Ce qui rehausse l'intérêt de l'usage du lexique et de la grammaire (structure sujet/objet ; logique d'implication et d'inférence ; procédés stylistiques... ;) ainsi décrit, c'est qu'il demeure vivant et même dominant dans l'écriture arabe contemporaine, sauf que la référence à la Révolution (Idéologie socialiste) y voile la permanence de structures de pensée théologiques sous un lexique et une dialectique « modernes ».

breuses strates ; en second lieu, les lecteurs de la littérature philosophico-religieuse au IVe siècle, n'accordaient pas d'importance, comme nous, aux couches sémantiques sédimentées : pour eux, ce qui décide du sens, ce sont d'abord les associations, les corrélations, les évidences, les oppositions mises en action dans l'usage *actuel*. C'est donc dans la direction synchronique qu'il faut pousser la prospection pour évaluer l'extension de la « formation discursive » décelable dans l'*I'lâm* (1). Il nous faut compléter cette évaluation en décrivant le fonctionnement de la culture que l'étude du lexique n'a fait que suggérer.

II. A. 2. *Usage d'une culture.*

Si nous avons choisi l'*I'lâm* pour mettre en place une problématique applicable à toute la pensée islamique et même, avec quelques correctifs, à la pensée occidentale (2), c'est parce qu'il traite de la vérité religieuse en se réclamant de ce que la culture arabo-islamique avait rationnellement de plus avancé : la *falsafa*. Il ne s'agit pas d'une défense véhémente, exclusivement polémique de la religion islamique, ni d'une intervention prétentieuse, impérialiste, du savoir philosophique. On découvre plutôt une récapitulation des problèmes essentiels et des procédés de réalisation de la culture arabo-islamique telle qu'elle résulte de quatre siècles de pratique. En analysant ces procédés, il sera possible à la fois de repérer les grands problèmes qui hantent la conscience islamique et de tracer les contours d'un espace mental où se déployait un mode d'existence humaine.

L'*I'lâm* nous met en face d'une culture essentiellement écrite qui repose sur :

— une technique d'exposition ;
— une critériologie ;
— un credo.

Examinons chacun de ces points.

(1) Il faudrait étudier notamment les textes de Bâqillânî, ʿAbd al-Jabbâr, Ibn Bâbûyê, Tawḥîdî, des Iḫwân al-Ṣafâ', etc. Cf. *Humanisme*, pp. 184 sv.

(2) C'est ce que font les partisans de la nouvelle critique, de la psychologie historique, de « l'archéologie du savoir », etc.

II. 2 a. *Une technique d'exposition.*

Comparé au *Kitâb al-sa'âda wa-l-is'âd* (1), l'*I'lâm* apparaît comme un ouvrage solidement composé. Il satisfait au schéma de la rhétorique classique puisqu'il comporte, d'après la présentation de l'éditeur, une introduction, un développement de dix chapitres et une conclusion. En fait, comme c'est toujours le cas dans ce genre d'écrits, le plan suivi n'est pas dicté par une intention d'analyse et de synthèse, une volonté d'enchaîner les idées pour aboutir à une conclusion acceptable ; il traduit plutôt ce souci de rigueur formelle qui consiste à énoncer d'une manière exhaustive et ordonnée les connaissances — objections, réfutations, citations, idées reçues, etc. — se rapportant à un thème déterminé. La nomenclature, la classification, les divisions et les subdivisions sont des procédés d'exposition caractéristiques d'un mode de connaissance visant la totalisation d'un savoir déjà constitué. La simple lecture des titres de chapitres permet de déceler le caractère factice et disparate des divisions retenues. « L'introduction sur ce qu'il est nécessaire de connaître » et le premier chapitre « sur la quiddité de la science » traitent, en fait, d'un même sujet : la science, sa finalité, sa définition et ses moyens. Le chapitre II (« la noblesse des sciences religieuses ») et le chapitre III (« les supériorités des sciences religieuses ») peuvent être réunis sous le titre : supériorité des sciences religieuses. Les chapitres V-X ne sont que des subdivisions d'un chapitre général sur la supériorité de l'Islam du point de vue des critères définis dans le chapitre IV. La conclusion, enfin, rassemble les questions douteuses *(šubuhât)* qui n'ont pu trouver place dans le schéma précédent et que les contradicteurs de l'Islam se plaisent à relever.

Le résultat de ce mode d'exposition, c'est que le texte procure une impression de clarté aux prix d'une dispersion de la matière. Les notions organisatrices et rectrices de la pensée sont noyées sous forme d'incidentes, de réfutations ou d'affirmations dans des développements dominés par l'arithmétisme et le géomé-

(1) Cf. M. Arkoun, *La conquête du Bonheur, op. cit.*

trisme (1). Ainsi, l'auteur annonce que son étude comparative portera sur les *six* religions visées dans le verset 17 de la sourate XXII [« entre ceux qui auront cru, ceux qui auront pratiqué le judaïsme, les Sabéens, les Chrétiens, les Zoroastriens et ceux qui auront été associateurs, Dieu fera une distinction le jour de la Résurrection »] ; l'enseignement de chacune de ces religions se ramène à *quatre* domaines principaux : le dogme, le culte, les relations sociales et les interdits ; chacun de ces quatre domaines se compose, enfin, de *cinq* piliers fondamentaux, « ce qui montre que les premiers piliers des six religions atteint le nombre vingt » (p. 125).

L'attrait magique du chiffre et du dénombrement est ici d'autant plus significatif que seuls le judaïsme, le christianisme et, accessoirement, le zoroastrisme sont, en fait, pris en considération. On notera aussi les conséquences de cet arithmétisme sur la structure générale de l'ouvrage et la validité de la comparaison : bien qu'Al-'Âmirî énonce deux règles essentielles de tout comparatisme (2), il ne perçoit pas l'arbitraire de sa démarche qui consiste à juger les autres religions d'après les grands piliers définis dans les ouvrages de *fiqh* (3).

Ces observations sont importantes à condition qu'elles soient bien comprises. Il ne s'agit pas de souligner la faiblesse du plan, le formalisme de la composition, l'inconsistance de l'argumentation par rapport à *nous* lecteurs du XX^e siècle ; nous voulons attirer l'attention sur une hiérarchie des procédés mis en œuvre dans un contexte culturel déterminé pour « organiser » un discours, assurer une communication. Si nous usons de termes apparemment dépréciatifs (arithmétisme, géométrisme, arbitraire, etc.), c'est uniquement pour marquer une *distance* par rapport à notre propre technique d'exposition. On ne perdra pas de vue cette mise au point pour situer convenablement les analyses qui vont suivre.

(1) Ce procédé de composition est commun aux grandes œuvres de théologiens et jurisconsultes comme Mâwardî, Ġazâlî, Ibn Taymiyya, etc. Cf. M. Arkoun, *L'Éthique musulmane d'après Mâwardî*, in *Rev. Ét. Islamiques*, 1963/1.

(2) La comparaison ne doit se faire qu'entre des données de même espèce ; elle doit s'interdire de généraliser à une groupe un défaut manifesté chez quelques-uns : cf. 127.

(3) Voir ce qui sera dit *infra* sur le *credo*.

II. 2. b. *Une critériologie.*

Qu'ils procurent l'illusion d'un plan très clair, ou qu'ils portent le « désordre » à son comble, les textes arabes médiévaux ont pour trait commun d'obéir à une critériologie rigide. Il n'y a pas d'énoncé qui ne soit en même temps un jugement implicite ou explicite au nom de critères objectifs ou subjectifs. On appellera critères *objectifs* toutes les vérités reçues par le « *sens commun* » garant de l'Identité, donc de la recognition de toute réalité, et par le « *bon sens* » régulateur du fonctionnement de l'esprit dans un espace-temps délimité. Ainsi, toute l'humanité touchée par l'enseignement monothéiste pose l'existence d'un Dieu unique, d'une Révélation, d'anges, de prophètes, d'âmes, etc. ; la nécessité d'une Résurrection, d'une distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, donc d'un schisme fondamental entre fidèles et infidèles, etc. Cet ensemble de convictions constituent les *présupposés indémontrables* de tout acte d'intelligibilité médiévale et, aujourd'hui encore, de toute recherche théologique (1).

A ces critères communs à tous « les gens du Livre », chaque communauté tente de donner un contenu précis à l'aide d'autres critères présentés également comme objectifs, malgré leurs déterminations historiques particulières. C'est là le sens majeur de l'avènement du Christ, puis du Coran dans un contexte plus ou moins façonné par les textes bibliques. Chaque révélation réactive dans les consciences qu'elle touche une exigence d'universalité ; mais en même temps elle consacre une *coupure* en surévaluant un langage, des péripéties, des circonstances, des traditions propres à un groupe humain. Cette ambivalence a entraîné, dans l'immense littérature polémique notamment, une pieuse substitution de certitudes subjectives aux critères objectifs.

Al-'Âmirî n'échappe pas à cette nécessité. Il admet que les six religions prises en considération ont une égale prétention

(1) On peut y adjoindre une partie importante de la recherche en sciences humaines : les présupposés indémontrables d'un certain structuralisme, ou de telle philosophie de l'histoire, diminuent la portée de la science contemporaine.

à proposer aux hommes un ensemble de croyances, un culte, des institutions *(awḍâ')* relatives aux relations sociales et des règles *(rusûm)* énonçant des interdits (pp. 123-124). Mais c'est pour ajouter que « l'homme raisonnable » *(al-'âqil)* doit vérifier minutieusement la supériorité des quatre types qu'il retient sur ceux qu'il rejette. Et cela non pas en suivant les Anciens, mais conformément aux exigences de la raison pure. Il lui faut méditer à cette occasion la parole du Très-Haut : « Ainsi, Nous n'avons envoyé avant toi aucun Avertisseur dans une Cité sans que les riches habitants disent : « nous avons trouvé nos pères en une communauté et nous suivons leurs traces... » (XLIII, 22).

Tout homme « raisonnable » est donc appelé à déterminer en toute responsabilité la meilleure religion qu'il devra ensuite suivre. Cette tâche telle que la réalise Al-'Âmirî consiste à valider des critères *islamiques* à l'aide de critères « *rationnels* ». Ceux-ci sont des aphorismes ou des définitions-postulats énoncés en tête de chaque chapitre et dont la valeur démonstrative est soulignée par des expressions comme « ceci étant... ; ceci étant établi... ; ceci étant reconnu..., il nous faut revenir au sujet de notre exposé... ; nous portons avec certitude le jugement... » De fait, les aphorismes constituaient, au IVe siècle notamment, un mode d'expression très goûté d'un public épris de « sagesse éternelle ». Ils exprimaient les valeurs morales consacrées par « les expériences des nations » et rehaussées par l'autorité des prophètes, des sages, des mystiques, des grands princes qui leur ont donné une formulation incisive. En eux et par eux, la portée morale si facile à vérifier dans l'existence quotidienne se confond avec le savoir *positif* : l'aphorisme est en même temps un axiome et assure cette convergence mentale caractéristique de la Sagesse *(ḥikma)*. Les aphorismes-axiomes sont gonflés des apports confondus de la religion, de l'éthique, de la politique, de la métaphysique, des sciences, etc. Ils fondent un savoir totalisateur et postulent une conscience *indivise* pour qui l'énoncé tient lieu de vérité contraignante (1).

(1) Sur l'aphorisme, voir aussi *infra* ce qui sera dit à propos de la lecture du Coran.

Voici quelques-uns de ces énoncés sur lesquels s'appuie Al-'Âmirî et qu'un juif, un chrétien, un zoroastrien, un šī'ite, un sunnite, etc., ne pouvait effectivement rejeter :

« Acquérir la science, c'est mettre en valeur le cœur (p. 99) ;

« Recevoir l'enseignement avec docilité est ce qui aide le plus à aviver l'intelligence » *(ibid.)* ;

« Seul celui qui est privé de la considération des autres suit la voie des attaques contre les gens de science... (p. 109) ;

« La plus belle qualité des hommes éminents, c'est de ne pas se vanter de ce qui les place au-dessus des masses » *(ibid.)* ;

« La vérité est accessible à qui la veut et désire l'énoncer » (p. 123) ;

« Sur la voie menant à Dieu, il y a des signes manifestes et des indices *(šawâhid)* clairs » *(ibid.)*,

etc. (1).

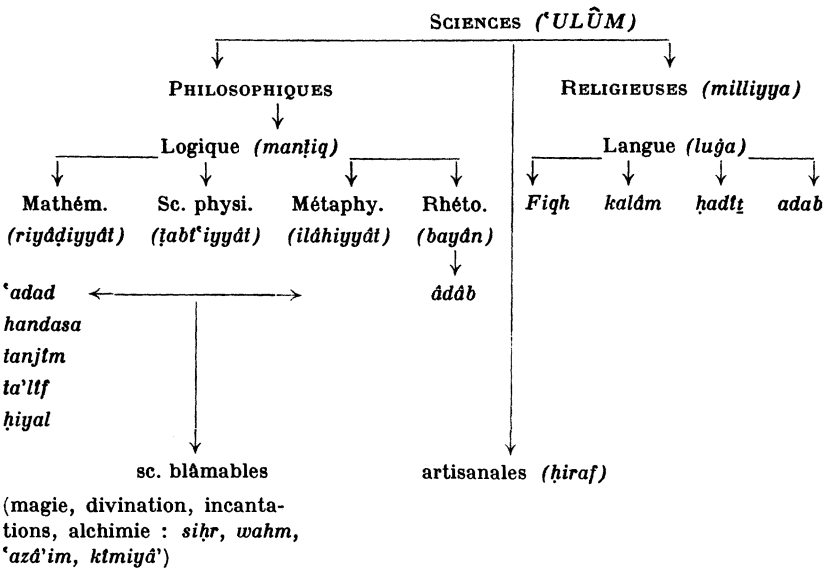
L'articulation d'une critériologie islamique à ces généralités représente le moment crucial de la démonstration. Pourtant, nous ne pouvons décrire ce moment qui est tout intérieur et affectif. C'est pourquoi, nous avons parlé de présupposés indémontrables dont l'évidence s'éprouve, mais ne se parle, ni ne s'écrit. En usant à la fois de l'écriture aphoristique et de l'écriture systématique — l'une fragmentaire, discontinue, suggestive, ouverte, l'autre pleine, continue, définie, close — le texte de l'*I'lâm* a l'avantage de souligner une coupure entre deux démarches concurrentes et pourtant complémentaires de la pensée. Nous sommes ainsi invités à mieux confronter le genre *anthologie* où triomphe l'aphorisme-axiome et le genre essai, traité *(kitâb, muḫtaṣar, risâla)* où domine l'énoncé logique, explicite. On ne peut, sans cette confrontation, comprendre la subtile dialectique qui commande la vie de l'esprit au Moyen Age. A cet égard, Al-'Âmirî et son contemporain Miskawayh sont deux auteurs particulièrement représentatifs parce qu'ils

(1) Les aphorismes correspondent bien, en effet, aux idées développées dans chaque chapitre : ce qui renforce leur valeur de critères situant l'intention et la validité du discours « scientifique ». L'ensemble renvoie à ce que nous avons appelé (*Humanisme*, pp. 243) *la construction de la sagesse.*

ont composé à la fois des anthologies et des ouvrages systématiques (1).

La recherche de critères propres à établir la supériorité de l'Islam nous ramène aux discussions classiques entre les diverses familles d'esprits qui s'opposaient au sujet de la Vérité. Obligé de se frayer un chemin à l'aide des formulations et des procédés déjà classiques des *falâsifa* et des fondamentalistes, l'auteur s'efforce du moins de définir des positions moyennes sur trois critères déterminants dans toute la pensée islamique : le critère épistémologique ; le critère méthodologique ; le critère historico-éthique.

A. 2. b 1). *Le critère épistémologique* se dégage de la classification des sciences. Celle-ci consacre l'opposition bien connue entre sciences philosophiques et sciences religieuses *('ulûm ḥikmiyya/-milliyya)*, avec d'un côté la logique, de l'autre, la langue comme sciences instrumentales *(âla)*. La répartition des différentes disciplines se présente de la façon suivante :



(1) Sur l'anthologie comme genre répondant à un besoin socio-politique et en même temps esthétique, cf. *Humanisme*, pp. 146 sv.

Quels critères implique cette classification ? Apparemment, le tableau suggère la coexistence de trois ordres d'activité nettement séparés : une activité commandée par la raison logique ; une activité liée à la langue et une activité artisanale réservée à la masse et essentiellement pratique (p. 85). Les sciences blâmables sont situées du côté de la philosophie à laquelle elles tentent en vain de se rattacher, car elles ne répondent pas aux normes de la logique. En examinant de près les commentaires donnés à propos de chaque science, on découvre une illustration de la compétition si vive au IVe s. H., entre conscience mythique et conscience métaphysique. En soulignant que le *fiqh* et le *kalâm* sont élaborés à l'aide de la raison, en insistant sur l'importance de l'*adab* - discours conceptuel d'un côté *(bayân)*, littéraire *(kalâm manẓûm, munṭabi')* de l'autre — l'auteur trahit sa soumission à une classification purement scolastique qui confond la mise en ordre, le goût de la disposition symétrique, la description des curiosités et des procédés de chaque science avec une réelle recherche des fondements. Al-'Âmirî, cependant, tente de dépasser certaines contradictions obstinément relancées par divers partis politico-religieux. Contre les *ḥašwiyya* pour qui les sciences philosophiques « ne consistent qu'en de grands mots, des dénominations brillantes, ornées de notions syncrétiques pour tromper l'ignorant inaverti, susciter l'engouement du mondain inexpérimenté », il est réaffirmé que « les fondements et les parties de ces sciences donnent naissance à des doctrines conformes à la raison pure, confirmées par la démonstration correcte en accord avec les enseignements des sciences religieuses » (p. 87). Suivant ces *ḥašwiyya*, certains théologiens méprisent la logique où ils ne voient « qu'une terminologie obscure, des dénominations étranges ». Ici la réfutation est plus insistante et permet de définir un critère fondamental de toute connaissance :

« La logique est un instrument rationnel qui permet à l'âme raisonnable de discerner pleinement le vrai du faux *(ḥaqq/bâṭil)* dans les domaines spéculatifs, le bien du mal *(ḫayr/šarr)* dans les domaines pratiques. Pour les âmes qui en font usage, elle occupe une place bien proche de celle du critère *(mi'yâr)* de justice qui permet de peser les connaissances. C'est elle qui

s'arrête à la question et à la réponse, à l'objection, la contradiction et la réfutation sophistique *(muǧâlaṭa)*. Plus encore, c'est elle qui permet de résoudre les ambiguïtés, de dévoiler les sophismes *(tamwîhât)* et autres notions *(ma'ânî)* habituelles en procédant à la vérification des affirmations. En outre, la logique procure à qui en use, un plaisir intellectuel pur ; l'âme en retire une telle confiance dans les connaissances qu'elle devient elle-même une force d'appel à l'acquisition de la sagesse non pas pour s'attirer la louange des autres, mais pour jouir du bonheur d'accéder par cette voie à la vérité et à l'esprit même de la certitude *(rûḥ al-yaqîn)* (p. 95).

Présenté en ces termes « limpides », acceptables par tout « homme raisonnable », le rôle de la logique et, par son biais, des sciences philosophiques apparaît décisif et irremplaçable. Al-'Âmirî conclut d'ailleurs tranquillement que s'il s'est étendu sur la classification des sciences, c'est pour dégager une méthode *(minhâj)* permettant d'étudier les sciences religieuses et d'en faire ressortir la supériorité *(rujḥân)* (p. 97). En somme, les sciences philosophiques ont une *priorité* méthodologique et les sciences religieuses une *primauté* téléologique (1). On a là une illustration parfaite du mode d'intelligibilité médiévale. On reprend sur le ton de la certitude contraignante des cadres de pensée, des concepts, des définitions, des techniques d'analyse et d'exposition qui sont précisément rejetés par ceux à qui la démonstration s'adresse. On érige en source de vérités, en méthode de réflexion, en moyen de communication ce qui justement transforme la vérité en conviction particulière, la réflexion en répétition dogmatique, la communication en soliloque (2).

Ainsi, le passage cité utilise les concepts essentiels (âme raisonnable, vrai/faux, bien/mal, vérification, plaisir intellectuel, etc.) qui renvoient à la construction de la sagesse en honneur dans les cercles philosophiques au IVe siècle. Or, c'est là que se

(1) « La science religieuse peut devenir la fondation sur laquelle s'élève la construction des autres sciences... ; tandis qu'aucune autre science ne saurait devenir assez puissante pour que soit fondée sur elle la science religieuse » (p. 106). Voir aussi *infra* à propos de la notion de révélation, p. 43.

(2) Cf. *infra* le *credo*.

concentrent toutes les difficultés d'une démonstration de la supériorité de l'Islam. On pense aux grammairiens comme Sîrâfî, Rummânî, Al-Fârisî..., lisant ou entendant l'éloge de la logique ; on pense davantage encore à des philosophes juifs ou chrétiens qui avec le même appareil conceptuel, les mêmes cadres méthodologiques que ceux d'Al-'Âmirî, « démontrent » la supériorité du christianisme ou du judaïsme (1). L'on comprend pourquoi une réflexion d'ensemble sur les schismes était impossible dans un climat intellectuel où l'on posait *a priori* l'existence de réalités substantielles immuables, accessibles à la raison, mais gonflées, en pratique, par cette même raison, de contenus très divers. L'acte de connaissance consiste en un parcours plus ou moins long et rigoureux à l'intérieur d'une discipline où l'on est passé maître et qui procure, de ce fait, soit cette « louange des autres » assortie d'avantages matériels, soit ce « plaisir intellectuel pur » avidement recherché par les vrais sages. Il est essentiel, dans une recherche de psychologie historique, de noter qu'une définition de la logique s'achève par le rappel des motivations affectives qui poussent l'âme à développer ce genre d'études.

Ce qu'Al-'Âmirî dit de la langue permettra d'évaluer encore mieux l'importance décisive du critère affectif dans l'acte de connaissance. Il n'ignore pas, en effet, que les sciences linguistiques — grammaire, lexicographie, critique littéraire, etc. — nommées ici *adab*, ou *âdâb*, constituent l'instrument et l'espace d'élaboration des sciences religieuses. Il prend la défense de cet *adab* contre « un groupe de dévots » qui y voient le passe-temps futile des gens du monde. « Avoir une connaissance étendue de la langue, écrit-il, ne signifie donc pas être bien capable de s'exprimer avec facilité et pureté *(faṣâḥa)* ; cela signifie plutôt arriver à user naturellement du langage, par exemple, en poésie, dans les discours, les épîtres, les proverbes. Chacun de ces genres, en effet, comporte des ressources — telles que les maximes bien frappées, les comparaisons étonnantes —

(1) Cf. P. Sbath : *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens*, Le Caire 1939 et, plus généralement, la précieuse bibliographie réunie par G. C. Anawati, in *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens*, Rome 1969.

dont on se sert pour aiguiser les intelligences. C'est pourquoi, ces maximes et comparaisons sont immortalisées dans les livres et leur permanence est telle qu'on a dit à leur sujet : « c'est du langage vivant ». De fait, quiconque réfléchit sur leur heureux effet lors des rassemblements pour remédier à la division, leur puissante efficience pour lever l'hostilité et la discorde, pour gagner les cœurs des grands rois et faire briller à leurs yeux les nobles actions et les belles déclarations qu'on attend d'eux, acquiert la certitude qu'avoir l'audace de les fausser, c'est s'aventurer à mépriser quelque chose d'important. En les apprenant et en les transmettant, on met les âmes élevées en mouvement vers la grandeur *(al-ma'luwa)* et on pousse celui qui aime les entendre à s'en assurer une part qui attire une bonne renommée » (pp. 96-97).

Répondant à ceux qui dénoncent dans le Coran un manque de clarté, Al-'Âmirî est amené à donner plus de précisions encore sur l'usage littéraire de la langue. « Les cas où il y a expressivité *(ġaraḍ)* dans le discours poétique, écrit-il, sont au nombre de trois : 1) l'énoncé recourt au symbole *(ramz)* et à l'énigme *(laġz)*, écartant la désignation explicite ; 2) la construction est générale et concise, je veux dire qu'un grand nombre de significations sont incluses dans peu de mots ; 3) le sens de l'énoncé est soit insaisissable en lui-même, soit lié à des prémisses *(muqaddamât)* qu'il faut poser d'abord. Il n'est pas douteux que ceux qui s'attachent à la connaissance de la forme ont une conception sur la valeur de l'exposition claire *(bayân)* différente de celle de ceux qui s'attachent à la connaissance du fond... » (p. 198).

En lisant ces considérations sur les ressources expressives de la langue, on ne peut s'empêcher de penser à la vaste littérature sur l'*i'jâz* qui, au IVe siècle notamment, s'est développée dans le sillage de la critique des deux arts » *(al-ṣinâ'atân)*, de la grammaire, de la rhétorique et de la logique. Toutefois, Al-'Âmirî juxtapose deux discours théoriques sur la logique et la langue plus qu'il ne les confronte pour rechercher des critères communs. Il reflète là encore une démarche typique de la culture arabe classique : d'un côté, la logique est présentée comme le langage universel de la raison tournée vers les intelli-

gibles éternels, de l'autre, la langue est conçue et pratiquée comme l'instrument de réalisation et de communication des significations les plus nuancées, les plus profondes et les plus imprévues. En rappelant l'importance du langage symbolique, allusif, énigmatique — disons plus généralement de structure mythique — l'auteur rejoint une des objections les plus pertinentes soulevées par le grammairien Al-Sîrâfî contre le logicien Abû Bišr Mattâ, à savoir que l'énoncé *(nuṭq)* a plusieurs aspects que les logiciens n'aperçoivent pas (1). Finalement, cette juxtaposition constante entre la priorité théorique du critère logique et l'efficacité pratique du critère linguistique, signale le ressort déterminant, mais voilé, de tout discours : le discours logique lui-même s'effectue dans les cadres d'une grammaire, d'un lexique, d'une rhétorique auxquels il emprunte une force probante. Comme le dit Sîrâfî, la logique par elle-même n'a jamais réussi à supprimer une divergence entre deux personnes, à faire croire que Dieu est la troisième [personne] d'une trinité, que l'Un est plus que un (2). C'est au niveau de l'énoncé linguistique, avec sa charge affective et discursive à la fois, que se situe donc le critère, ou plutôt les critères insaisissables, mais efficients de la communication démonstrative (3).

A. 2. b 2). *Le critère méthodologique.*

Tandis que le critère épistémologique cherche à fixer une méthode comme « direction définissable et régulièrement suivie par l'esprit », le critère méthodologique concerne les procédures techniques à mettre en œuvre pour parvenir à la vérité recherchée (4). Un des intérêts de l'*I'lâm* tient à ce qu'il montre comment la méthodologie des fondamentalistes *(uṣûl al-fiqh)* est défendue et appliquée à l'aide d'une option philosophique

(1) Cf. La célèbre controverse citée par Tawḥîdî dans *Al-Imtâ' wal-mu'ânasa*, I, pp. 108-128. Cf. Muhsin Mahdi, dans *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, pp. 51-83.

(2) *Imtâ'*, p. 125.

(3) Cette proposition pourrait être amplement développée à l'aide de la littérature sur l'*i'jâz ;* cf. *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. s. v. *I'jâz* (article de G. E. Von Grunebaum).

(4) Sur cette distinction, cf. *Humanisme*, pp. 195 sv.

initiale. On retrouve un des aspects encore mal éclairés des conditions réelles d'exercice de la pensée islamique (1).

Al-'Âmirî ici encore se montre d'abord conciliateur. Il réfute certains théologiens qui s'en prennent au *ḥadîṯ* et, inversement, des traditionnistes qui dénigrent la théologie ; il répond à « une catégorie d'imâmites et à un groupe de ḥanbalites » qui dénoncent dans le *fiqh* l'usage de l'avis personnel *(ra'y)* et du raisonnement par analogie *(qiyâs)* (pp. 111, 116). En d'autres termes, chacune des quatre sciences religieuses -*ḥadîṯ*, *kalâm*, *fiqh*, *luġa*- est présentée non seulement comme une science à part entière, mais comme une recherche nécessaire, correspondant à un besoin de vérité théorique et pratique. Elles doivent être étudiées dans l'ordre requis par leur sujet et leur finalité : le *ḥadîṯ* fournit la matière *(mâdda)* indispensable à l'élaboration du *kalâm* et du *fiqh* ; le *kalâm* défend la religion sacrée et permet à l'homme de faire partie de l'élite qui rejette ou approuve une chose en toute clairvoyance *(baṣîra)* ; le *fiqh* est comme « un intermédiaire entre le *ḥadîṯ* et le *kalâm* » (p. 111) car il consiste en un effort de réflexion *(ijtihâd)* pour dégager des textes, les normes sans lesquelles il n'y a pas de royauté *(mulk)* possible ; la langue, enfin, nous l'avons vu, est l'instrument qui facilite ces pratiques (pp. 111 sv.).

Nous reviendrons sur les critères historico-éthiques utilisés pour établir la hiérarchie et la validité de ces sciences. Arrêtons-nous plutôt aux points les plus discutés dans la méthodologie commune aux *uṣûl al-dîn* et aux *uṣûl al-fiqh* (fondements de la religion et du droit). On note qu'Al-'Âmirî se range clairement du côté des ḥanafites. Il cite et commente un propos d'Abû Ḥanîfa :

« On l'a interrogé au sujet du *qiyâs* : doit-on le délaisser quand il existe une tradition remontant à l'Envoyé ? — Oui, répondit-il ; — doit-on le délaisser quand il existe un dit d'un

(1) On pense notamment au rôle des premiers mu'tazilites et des premiers *falâsifa* en ce domaine. Il faudrait également apprécier le rôle de l'*adab* tel qu'il a été illustré par Jâḥiẓ et tel qu'il le sera par les auteurs du IVe siècle. Plutôt que de continuer à étudier séparément les « genres » théologique, juridique, philosophique, littéraire..., il est nécessaire, comme on le voit, de parler de *pensée* islamique, terme général, ouvert aux activités *solidaires de l'esprit dans la langue.*

Compagnon ? — Oui, répondit-il ; — doit-on le délaisser quand il y a un dit d'une autorité parmi les Suivants ? — les Suivants sont des hommes et nous sommes des hommes, dit-il.

« Il a fait une distinction entre les Compagnons et les Suivants parce qu'il savait que les premiers avaient eu le bonheur d'être les témoins des circonstances de la Révélation et aussi des conditions auxquelles se rattachent les dits et les actes de l'Envoyé... Or nous ne doutons pas que le témoin de tout cela peut y découvrir des significations véritables qui échappent aux absents. Ajoutons que les Suivants se trouvent dans une situation semblable à celle des hommes vertueux *(ṣâliḥûn)* en ce qu'ils sont également étrangers aux inférences *(dalâ'il)* qu'autorisent les dites circonstances » (p. 120).

Ces lignes n'apportent rien de neuf en ce qui concerne l'histoire extérieure du *fiqh* ; mais elles sont très éclairantes pour qui tente de définir un mode d'intelligibilité et les horizons d'une culture. On ne peut expliquer l'adhésion d'Al-'Âmirî à la méthodologie ḥanafite par le seul désir de plaire à ses maîtres sâmânides (1). Tout ce qu'il emprunte, d'autre part, aux conceptions éthico-politiques et à la logique grecques prouve que son choix est davantage dicté par sa volonté de prendre en charge les sciences religieuses à l'aide des sciences philosophiques. Dans cette perspective, le passage cité *implique* les conséquences suivantes :

— le texte coranique et les traditions remontant au Prophète et aux Compagnons entraînent l'obéissance et excluent toute recherche *(ra'y, qiyâs)*. Cela veut dire qu'il faut assumer correctement l'exégèse coranique et la critique du *ḥadîṯ*. En rappelant les règles de cette critique (pp. 120-21), Al-'Âmirî ne fait que compenser, comme tant d'autres, une impossibilité pratique — celle de constituer un corpus authentique reconnu par *tous* les croyants — par un surcroît d'exigences théoriques ;

— au-delà des Compagnons, l'*ijtihâd est une nécessité permanente*. En effet, « si grand que soit le nombre des traditions transmises, il connaît une limite qu'il n'est pas possible de

(1) Comme l'indique une note de l'éditeur p. 120.

dépasser. Or, les événements qui surviennent dans le monde créé sont, en puissance, infinis et dès lors qu'on interdit l'*ijtihâd* aux *muftis*, il n'y a plus de recours qu'à deux possibilités : ou bien on proclame l'existence d'un *Imâm* infaillible comme l'ont fait les duodécimains ; ou bien on permet tout ce que la raison juge bon, ainsi que l'a soutenu Al-Naẓẓâm. Pour ce qui est de l'Imâm infaillible, on ne saura pas où il se trouve et l'on ne pourra pas se reporter à lui quand surviendront les événements ; pour ce qui est de s'appuyer sur ce que la raison juge bon, c'est, aux yeux des ḥanbalites et des imâmites, la plus grave innovation *(bid'a)*. Force est donc de rattacher l'application *(far')* au fondement *(aṣl)* en s'en tenant à la pratique *(sunna)* des plus grands Compagnons » (1) (p. 118) ;

— en voulant faire prévaloir l'exigence critique et rationalisante dans les sciences religieuses, le philosophe se laisse, en fait, gagner par la mentalité mythique : regard tourné vers le Temps inaugurateur de la Révélation, nécessité du *qiyâs* comme méthode de contrôle de l'histoire par des enseignements en nombre limité et relatifs à un passé, adhésion de principe à l'*ijtihâd* et soumission effective à l'autorité des anciens, etc. Ainsi, l'effort qui vise à faire de la religion une science transforme la science en religion.

A. 2. b 3). *Le critère historico-éthique.*

L'attitude philosophique reprend ses droits jusqu'à un certain point par le biais de l'histoire et de l'éthique. On sait que les deux disciplines pratiquées solidairement ont permis de dépasser l'horizon arabo-islamique dans le temps comme dans l'espace (2).

La notion d'histoire telle qu'elle s'est imposée dès l'époque sassanide est commandée par ce principe inlassablement répété

(1) Ce passage exprime bien l'état d'indistinction entre conscience historique (nécessité du changement introduit par le temps et même d'un progrès : pp. 102 et 154-55) et conscience mythique (retour au Temps fondateur). Ainsi, la *falsafa* s'affirme comme un courant de pensée dynamisant, mais lui-même soumis au mythe de l'Origine.

(2) Cf. M. Arkoun, *Éthique et histoire dans les Tajârib al-umam*, in *Atti del III congresso di Studi Aarabi*, Napoli 1967.

par les auteurs les plus divers : « la place de la religion par rapport à la royauté *(mulk)* est celle de la fondation par rapport à la construction ; et la place de la royauté par rapport à la religion est celle du gardien des piliers » (p. 153). L'auteur explicite davantage ce principe en écrivant : « les vertus de l'homme ne seront parfaites que si les conditions spirituelles sont mêlées aux conditions temporelles, les motivations de l'autre vie enchevêtrées *(ištibâk)* avec celles de cette vie » (p. 158).

Cette conception suppose quatre critères essentiels qui commandent la réflexion dans l'*I'lâm* et, plus généralement, dans la pensée islamique :

— critère du choix d'un dirigeant *(sâ'is)* ;

— critère de la conduite éthico-politique du dirigeant et des dirigés *(sâ'is/masûs)* ; critère de la norme éthico-juridique ;

— critère de la supériorité *(faḍl)* d'une religion, d'un espace politique, d'un personnage (c'est tout le sujet de l'*I'lâm*) ;

— critère du savoir valide et de l'action utile *(maṣlaḥa)*.

Sur le choix du dirigeant, Al-'Âmirî énonce un critère qui, tout en légitimant le pouvoir de ses protecteurs, reprend une position constante de la philosophie politique d'inspiration grecque et šî'ite à la fois. Il commence, en effet, par rappeler la pratique exemplaire du Prophète en une de ces pages caractéristiques de l'écriture historico-éthique : assez générale pour ne viser personne nommément, mais pour donner à réfléchir à tout détenteur d'un pouvoir. « Dans toutes ses conduites, le Prophète était attaché à l'image d'une créature totalement vouée à l'amour de son Seigneur » (p. 157) ; il a su, ainsi, donner à la « lutte pour Dieu » *(jihâd)* (1) l'unique contenu requis par « l'exercice simultané de la mission prophétique et de la royauté », à savoir « le recours à la force là où elle est indiquée et à l'enseignement quand c'est le moment » (p. 156). Le *jihâd* ainsi pratiqué diffère de la guerre civile *(fitna)* et du brigandage *(taṣa'luk)* ; il est « la défense de la religion et la préservation

(1) Ainsi que le prouve l'analyse de la notion de *jihâd* par Al-'Âmirî ; la traduction « guerre sainte » est insuffisante et dangereuse.

de l'ordre qu'assument les agents de mise en valeur des pays et les dirigeants des hommes » *(ibid.)*. « Et comme la Loi religieuse musulmane a été fondée par le Prophète sur la base de cette pratique louable, il est notoire que celui qui, après lui, assume la charge des affaires importantes de la politique et de la royauté, devient nécessairement le Guide *(imâm)* de ses contemporains, la gloire de tous ses descendants... dès l'instant où il s'acquitte bien de cette tâche et où il se conforme en tout ce qu'il entreprend à la pratique du Prophète » (pp. 157-58).

Avec cette formulation prudente, le critère du choix du dirigeant peut s'imposer à « tout homme raisonnable ». Celui-ci n'aura plus qu'à faire la distinction entre « l'institution vraie de la royauté islamique » *(al-waḍ' al-ḥaqîqiyy)* et l'histoire réelle faite d'accidents souvent malheureux *(âfa)*, mais qui « ne sauraient servir à critiquer la religion originelle vraie » (p. 158). Ainsi, s'affirme la suprématie du logocentrisme : l'histoire *vraie* est celle qui se définit, se dit et se re-présente dans la clôture du discours logique ; elle domine et juge l'histoire réelle qui se vit, qui peut refléter, à l'occasion, tel aspect de « l'institution vraie », mais qui est, dans l'ensemble, dérisoire.

Les trois autres critères ne sont que des corollaires du précédent. En effet, la bonne conduite éthico-politique du dirigeant et des dirigés, la validité de la norme éthico-juridique énoncée par le *mujtahid*, la supériorité d'une religion, d'une cité, d'un personnage, sont fonction du degré d'actualisation dans la personne du Guide, de la double action du Prophète. Cela se traduit par la prééminence reconnue aux Compagnons, le lien inconditionnel et constant établi entre le savoir vrai et l'action utile *manifestée* dans la conduite de chaque savant *(al-'ilm bi-l-'amal, al-'amal bi-l-'ilm* [1]*)*, la corrélation entre la supériorité de l'Islam et la libération de la personne humaine. Ce dernier trait est, aux yeux d'Al-'Âmirî, une de ces projections réussies de l'histoire vraie sur l'histoire réelle. Il note que « la dignité humaine *(al-šaraf al-insîyy)* était liée chez les rois perses à

(1) Principe constant de toute l'Éthique musulmane classique, lié lui-même à la notion directrice de l'intérêt général *(maṣlaḥa 'âmma)*.

l'ascendance, car ils empêchaient leurs sujets de s'élever d'un rang à un autre... » ; avec l'Islam, cette dignité a enfin dépendu « de l'âme raisonnable » (p. 160). On voit comment les critères sont utilisés pour enrichir la construction logocentriste : l'histoire réelle est perçue objectivement d'un côté, mais c'est pour rehausser, de l'autre côté, l'Image de l'histoire vraie.

A. 2. c). *Un credo.*

Si l'écriture de l'*I'lâm* peut être qualifiée de philosophique en raison de l'infléchissement imposé au lexique, de l'importance accordée à la rhétorique pour organiser l'exposé, à la critériologie pour guider la réflexion, nous allons voir qu'elle possède aussi des traits de l'écriture religieuse. En effet, la rhétorique et la critériologie ne sont que des exigences formelles mises en avant par l'*adab* philosophique pour systématiser et imposer un *credo*. Nous nommons ici *credo* l'ensemble des convictions qui commandent la sensibilité, la perception, la réflexion et l'action. Ainsi défini, le *credo* englobe des articles de la profession de foi traditionnelle, mais en les combinant à d'autres éléments fournis par l'expérience de la vie citadine et une tradition culturelle éclectique. Autrement dit, on assiste à un remaniement de convictions proprement islamiques pour être appropriées à de nouvelles exigences socio-culturelles (1).

Les éléments de la conviction islamique ne sont pas analysés et développés pour eux-mêmes ; ils interviennent seulement au cours de l'exposé à titre de vérités indiscutables qui fondent l'argumentation. Ils se réduisent aux grandes affirmations suivantes :

1) Il existe un Artisan vrai *(ṣâni' ḥaqq)* qui nous est connu par ses révélations successives aux prophètes de la Bible et, en dernier lieu, à Muḥammad ; Il est l'Un premier vrai, le Seigneur à qui reviennent la création et le Commandement (p. 105 et *passim*) ;

(1) Pour la *falsafa* fonctionnant comme un *credo*, cf. *Humanisme*, pp. 195 sv. *passim*.

2) La Révélation divine ne peut être atteinte par aucun doute ; elle est la niche de lumière *(mišḳât)* à laquelle se rapportent les fondements premiers de toute science spéculative (p. 106) ;

3) Le Coran est cette Révélation qui parachève et abroge les précédentes ; il fonde la religion vraie qui ne sera plus abolie (p. 172 et *passim*) ;

4) Muḥammad est l'Envoyé de Dieu pour montrer la Vérité et la Voie droite, enseigner le Livre et la Sagesse, ordonner la Justice et le Bien, défendre la turpitude et le mal... (p. 173 et *passim*) ;

5) Muḥammad, fondateur de l'*Umma*, est le Guide spirituel et temporel exemplaire (pp. 156-58 et *passim*) ; le *ḥadîṯ* est le recueil de ses enseignements et de sa pratique historique pieusement rassemblés par les Compagnons ;

6) Le dogme islamique enseigne en tout le juste milieu : unicité de Dieu à l'encontre de l'anthropomorphisme des juifs, la trinité des chrétiens, le dualisme manichéen, le polythéisme païen ; prophétologie qui ne tombe ni dans l'exagération des chrétiens, ni dans l'insuffisance des juifs : les prophètes sont des serviteurs de Dieu élus par Lui et infaillibles ; conception saine des anges, serviteurs de Dieu « honorés ; ils ne le devancent pas par la Parole et ils agissent sur son ordre » (Coran, XXI, 27-28) ; respect des autres Écritures, malgré la supériorité du Coran ; conception rationnelle de l'eschatologie à l'encontre de la métempsychose, ou des principes de lumière et de ténèbres qui représenteraient la récompense ou le châtiment ; Dieu fera réintégrer aux âmes leurs corps respectifs et chaque créature reconnaîtra les bonnes et mauvaises actions accomplies ici bas (pp. 130-137) ;

7) Les cinq piliers du culte — prière, jeûne, *zakât*, ou dîme religieuse, *jihâd* ou lutte pour Dieu, pèlerinage [1] — traduisent le même sens de la mesure et de la rationalité concrète ; ils

(1) Noter la place occupée par le *jihâd*, alors que la profession de foi *(šahâda)* est passée sous silence.

permettent, en effet, de déployer dans les meilleures conditions les activités de l'âme et du corps, dans le triple domaine de la vie individuelle, familiale et politique (pp. 140-150).

La portée strictement religieuse de cette profession de foi est largement oblitérée par la surimposition de présupposés indémontrables du *credo* philosophique au IVe siècle (1). La Révélation est, en effet, pratiquement réduite au *texte* coranique partiellement explicité par l'action historique du Prophète. La raison « humaine », armée d'une grammaire, d'une rhétorique, d'une logique, d'une physique et d'une métaphysique, va investir ce texte, le solliciter en référant sans cesse aux présupposés suivants :

1) il y a une nature humaine *(jibilla bašariyya, ṭabî'a insiyya)* dont la perfection et le salut sont fonction de l'autorité exercée par la raison (cf. *Makārim al-aḫlāq*) ;

2) la raison maîtrise les instincts mauvais ; elle détermine l'action droite et salutaire en imposant la religion vraie ; elle s'affirme ainsi comme une puissance *(quwwa)* capable de re-connaître toutes les vérités qui lui sont consubstantielles et coéternelles — d'une éternité *a parte post* — conformément à la Volonté créatrice de Dieu ;

3) il existe un espace politique idéal et un temps historique idéal, l'un et l'autre actualisés en Arabie par Muḥammad ; espace élargi à la partie centrale (Iran-Irak notamment) de la terre habitée *('umrân)*, et temps perpétué par l'action des dignes Successeurs ;

4) la raison, comme la religion, ne visent pas l'intérêt individuel, mais l'intérêt général *(maṣlaḥa 'âmma, kulliyya)* ;

5) la nécessité de perpétuer la cité idéale — c'est-à-dire de sauvegarder l'intérêt général — entraîne celle de *connaître* la vraie religion ; la nécessité de connaître entraîne à son tour

(1) C'est ce qui explique la tension entre *credo* philosophique et *credo* « orthodoxe » tel qu'il s'affirme avec les aš'arites et plus radicalement encore, avec les ḥanbalites. Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas 1958.

celle d'apprendre et d'enseigner *(ta'allum/ta'lîm)*, de savoir et d'agir *('ilm/'amal)* (1).

Nous reviendrons sur cette interprétation, ce conditionnement réciproque de la religion par l'histoire et de l'histoire par la religion. Al-'Âmirî va jusqu'à relever comme un excès le fait que « le christianisme est fondé sur le seul effort pour ressembler à Dieu » *(ta'alluh maḥḍ)* (p. 145), alors que l'Islam définit le juste milieu entre une spiritualité exclusive et un attachement excessif à ce monde. Beaucoup d'autres notations déjà relevées ou que nous allons rencontrer vont dans le même sens : le *credo* tel qu'il se dégage de l'*I'lâm* et qu'il s'imposera finalement à toute la pensée islamique, a une fonction à la fois civilisatrice (*ta'mîr*, *'imâra*, *'umrân*, *ḫarakât al-'imâra*, etc.) et salvatrice (2).

II. B. Principes d'une lecture.

Les principes d'une lecture ne sont pas toujours solidaires de ceux d'une écriture ; c'est pourquoi, il convient de les étudier à part. Nous allons voir, cependant, que le type de lecture pratiqué par Al-'Âmirî permet de mieux comprendre pourquoi il est plus juste de parler, à son propos, d'un style collectif plutôt que d'un style individuel.

La lecture est envisagée ici comme la somme des retentissements d'un texte sur une conscience et, par suite, l'attitude de cette conscience devant le texte. On peut rechercher des preuves, des arguments, des explications, des émotions selon qu'on est hanté par une thèse à établir, un système d'idées à élaborer, une conduite à éclairer, une sensibilité à satisfaire.

On peut dire que ces différentes exigences coexistent — à des degrés, certes, variables — chez tous les lecteurs des textes sacrés et des textes philosophiques au Moyen Age. Tous ces textes accordent une large place à l'émotion esthético-éthique comme support de la démonstration, ou ressort de la persuasion.

(1) On trouvera de nombreux textes à l'aide de l'*index* accompagnant l'*I'lâm* s. v. *'ilm* et ses dérivés ; *maṣlaḥa*, *'mr* (dérivés).

(2) Cf. M. Arkoun, *L'Éthique musulmane*, *op. cit.* et *Éthique et histoire*, *op. cit.*

Ainsi qu'on vient de le montrer dans le cas de l'*I'lâm*, la raison se donne l'illusion de vérifier, de choisir, de contrôler dans le cadre d'un *credo* qui nourrit d'abord l'attente d'un salut éternel, l'espoir d'un monde juste.

Avec Al-'Âmirî, la lecture est totalement confiante — raison et émotion coïncident —, modérément critique, ou prudemment interprétative selon qu'il s'agit de textes philosophiques, de textes de *kalâm* et de *fiqh*, ou de textes sacrés. Nous avons vu comment les disciplines philosophiques doivent être assimilées pour servir de cadre à une lecture « réfléchie » des ouvrages de sciences religieuses. Il nous reste à préciser dans quel sens ce besoin de « réfléchir » d'après des normes définies, infléchit la lecture des textes sacrés et, à travers eux, le regard porté sur l'histoire.

Notons d'abord une disproportion nette entre le nombre de citations coraniques et les citations puisées dans les autres textes religieux. D'après l'index établi par l'éditeur, le Coran est cité nommément 18 fois (le nombre de versets cités est bien plus grand) ; les Évangiles : 6 fois ; la Thora : 6 fois ; les Psaumes : 1 fois ; le Synode : 1 fois. Dire que cette différence signale une intention apologétique serait céder à une description extérieure de la pensée de l'auteur. Il faut y voir plutôt une application du postulat déjà signalé sur le caractère ultime de la révélation coranique. Celle-ci fournira donc en toutes matières l'argument décisif *(dalîl qaṭ'îyy)*, autrement dit un principe constant de lecture. L'attitude rationalisante est définitivement infléchie par l'attitude de foi ; mais cela ne signifie pas qu'elle lui est nécessairement asservie. Au contraire, la raison accède à une maturité plus grande dès qu'il s'agit de *lire* le Coran ; elle prend en considération des faits de psychologie, de langue, d'histoire, d'économie, de physique, etc., pour mettre en relief l'intention ou les volontés précises de Dieu. Le procédé est trop connu pour qu'il vaille la peine d'y insister. On remarquera, en revanche, que quand cette même raison *lit* les autres Écritures, c'est toujours pour les tirer du côté de la vérité coranique, ou pour y déceler des imperfections, des lacunes, des retards par rapport aux enseignements et aux institutions qualifiés d'islamiques. Dans un cas, la lecture tend à être globale, puisqu'elle

s'efforce de rattacher tel événement, ou telle solution, au verset par une opération de projection-déduction ; dans l'autre, elle est simplement littérale et particularisante (1).

Les exemples qui illustrent cette disparité dans l'*I'lâm* sont nombreux. L'un des plus significatifs est fourni par le chapitre X qui traite de « la supériorité de l'Islam sous le rapport des connaissances ». On y lit des déclarations comme celles-ci :

« Les institutions juives sont limitées à ce qui est écrit dans la Thora. Les chrétiens ont un livre qu'ils appellent « le synode » et qui contient les règles de l'église et autres pratiques. Les zoroastriens ont un livre connu sous le nom d'*Avesta* commenté dans deux autres livres intitulés *Zend* et *Bâ-zend.* Ces livres contiennent les indications utiles à l'existence des fidèles ; mais ceux-ci ignorent l'habitude d'en déduire des cas nouveaux d'application : leurs religions reposent uniquement sur l'acceptation de la doctrine établie *(taqlîd)* ; les portes de l'examen rationnel leur sont interdites et ils ne peuvent dans l'élaboration doctrinale *(istinbâṭ)* outrepasser le texte...

« Parmi les musulmans, au contraire, les porteurs de traditions se sont appliqués à recueillir les informations sur l'Envoyé de Dieu — à lui bénédiction et salut — sur ses Compagnons et leurs suivants avec ce soin jaloux de quelqu'un qui craint d'en laisser perdre quoi que ce soit. Ils ont connu tous les transmetteurs avec leurs noms, leurs surnoms, leurs généalogie, leurs âges, la chronologie de leurs temps, la date de mort de chacun d'eux, le nombre de maîtres dont chacun a été le disciple, le compagnon et a reçu l'enseignement, le nombre des Traditions qu'il en a rapportées.

[De même ont agi les théologiens, les jurisconsultes, les linguistes-littérateurs *(udabâ')* dans leurs spécialités respectives].

« En outre, les intellectuels musulmans ont eu le bonheur de disposer des traductions d'ouvrages dus aux célèbres sages byzantins, persans, hindous, grecs...

« Si les fidèles des autres religions disposaient de connaissances aussi étendues, de sciences aussi développées, leurs livres se

(1) Cf. par exemple, pp. 167, 202, 207, etc.

verraient entre leurs mains et ne passeraient pas inaperçus pour ceux qui cherchent à les connaître ; ceux qui s'y opposent n'en ignoreraient pas les titres et les contenus, de même qu'ils n'ont pas ignoré les ouvrages traduits en persan et en syriaque. Et qu'on n'aille pas objecter que la plupart des traducteurs pratiquaient le christianisme et le sabéisme, car ils n'ont fait ce travail que parce qu'ils ont pris acte de la puissance et de la grandeur de l'Islam. Leur but était de se rapprocher des califes qui maintenaient fermement les solidarités et les fondements de l'Islam » (1) (pp. 182-83).

Ce passage que nous avons dû écourter, mais qu'il faudrait lire en entier, confirme le fonctionnement du *credo* ; il désigne avec exactitude les *horizons* de la pensée islamique au moment de son apogée. Horizons ouverts et limités à la fois : ouverts à tout ce qui va dans le sens d'une lecture harmonisante, intégrante ; limités aux contours dessinés par un message divin *déjà lié à une réalisation historique* : celle de la civilisation et de la culture dites islamiques. Les œuvres de cette civilisation et de cette culture sont interprétées et vécues comme l'expansion de la vérité de l'Islam. La fécondité, l'efficacité, le dynamisme des œuvres sont autant de *signes* de la supériorité de la religion enseignée par le Coran et Muḥammad. Inversement, une telle religion est la source, le cadre indispensable à toute réalisation historique exemplaire, assurant simultanément le salut terrestre et supraterrestre de l'homme. Par suite, toute lecture et toute écriture devront nécessairement s'effectuer à l'intérieur de cette clôture où une religion démontre sa véracité et sa grandeur en renvoyant à des réussites temporelles et où une civilisation se vit et s'édifie comme un développement de la « religion vraie ». Cela veut dire que la lecture et l'écriture consistent en une idéalisation de la culture pour la mettre au niveau de l'*intention* religieuse et en une « laïcisation » de la religion pour la mettre au service de l'existence historique. On tombe dans l'errance *(ḍalâl)* quand on sort de cette clôture.

(1) Il est intéressant de découvrir comment les contemporains percevaient les mobiles réels qui déterminaient l'activité culturelle des « protégés ».

C'est bien là ce qu'a toujours enseigné la pensée fondamentaliste (1). Et c'est ce qui explique aussi cette lecture fragmentaire du Coran et du *ḥadîṯ* qu'Al-'Âmirî pratique comme tous les musulmans. Lecture favorisée par le type de discours utilisé dans le Coran et les recueils de *ḥadîṯ* (2) : c'est le discours aphoristique dont chaque fragment propose à la pensée plusieurs possibilités de sens, contrairement au discours logique des traités et des ouvrages « composés » (3). Chaque verset, chaque *ḥadîṯ* fonctionne comme un aphorisme, c'est-à-dire une unité formelle courte, mais riche de significations qui éclatent à l'occasion de situations *vécues*. Lire (ou citer) un verset, un *ḥadîṯ*, un aphorisme, c'est réactualiser une situation déjà vécue, un sens déjà éprouvé pour les approprier à un fait nouveau, ou réitéré. La lecture est globale au niveau de chaque couple verset (ou *ḥadîṯ*) / événement, mais atomisante si l'on considère le Tout du texte coranique (ou des corpus) d'une part, une longue période historique d'autre part.

On s'étonne qu'Al-'Âmirî et tous ceux qui comme lui ont aperçu le caractère symbolique du discours coranique, cèdent, malgré tout, à l'usage opportuniste des versets pour « démontrer » une thèse. Il a des observations stylistiques justes pour réfuter ceux qui dénoncent l'incapacité du Coran à prouver quoi que ce soit, puisque les sectes les plus diverses le citent pour fonder les opinions les plus divergentes (pp. 186 et 198-99). Et cependant, il recourt lui-même au procédé (pp. 114, 117, 124 et *passim*). Cela veut dire que la lecture impressionniste dans la ligne de l'*i'jâz* et la lecture logocentriste sont toujours en compétition. Même lorsque le formalisme logique paraît triompher, l'adhésion émotive, la référence aux certitudes subjectives

(1) De ce point de vue, la pensée des *falâsifa* ou de la philosophie prophétique est aussi fondamentaliste que la pensée sunnite : l'idéalisme intellectualiste des uns, la vision transhistorique des autres ont pour objectif la dynamisation et l'orientation de l'histoire concrète par des valeurs suprêmes (Dieu, la Révélation, le Prophète, l'Imâm). Cependant chez les sunnites, le *ra'y*, le *qiyâs*, le *ḥadîṯ* et un certain usage du Coran assurent davantage un contrôle factice et tatillon (cf. littérature des ruses ou *ḥiyal* juridiques) qu'une activation de l'histoire.

(2) Et bien sûr les anthologies dont il a été déjà question.

(3) Cette opposition a été bien développée par Julia Kristéva, *Recherches pour une sémanalyse*, Seuil 1969.

sous-tendent, en fait, tout acte de lecture. Cela n'a pas empêché les intellectuels du Moyen Age de *croire* à l'indépendance, à la permanence et au dépouillement du jugement de la raison (1).

* * *

Que nous apporte notre propre lecture de l'*I'lâm* ? Essentiellement une évaluation de l'efficacité pratique et de l'insuffisance théorique de l'écriture philosophique au IVe/Xe siècle.

Cette écriture est efficace dans la mesure où elle réussit à mettre en relief le rôle de l'Islam comme force motrice et régulatrice d'une culture et d'une civilisation qui, à l'époque considérée, étaient incontestablement les plus rayonnantes et les plus puissantes. La valeur de la démonstration d'Al-'Âmirî réside dans les liens solides qu'il est arrivé à établir entre la Révélation et l'histoire : la première est perçue comme une somme d'enseignements adaptés à la nature de l'homme et à sa condition politique ; la seconde est présentée comme le lieu de réalisation des volontés divines conformément aux premières applications réussies par le Prophète. L'histoire est, par suite, le critère décisif qui permet de déterminer l'écart entre les modèles fixés par la religion vraie et les conduites effectives des hommes. Les échecs qui s'y manifestent ne sauraient, cependant, porter atteinte à la validité du Message.

Cette lecture des textes et de leurs projections historiques est rendue possible par l'acceptation sans réserve de la tradition logocentriste. C'est le savoir philosophique dans sa schématisation platonico-aristotélicienne qui définit le statut et les conditions d'exercice des sciences religieuses. La raison affirme ainsi une suprématie méthodologique, mais c'est pour la mettre au service d'un *credo*. De là, l'arbitraire dont elle use à l'égard des religions irréductibles à l'Islam.

Au total, le type de culture dont l'*I'lâm* montre le fonctionnement et la fonction répond à la définition moderne selon laquelle la culture a commencé avec l'interdiction des vieux

(1) Il faudrait étudier sous l'angle ainsi défini toute la littérature des commentaires coraniques jusqu'à nos jours.

désirs. On a vu que le discours mis en œuvre est exclusivement éthico-religieux parce qu'il s'agit de réprimer les pulsions originaires de l'homme, afin de rendre possible l'avènement de l'homme parfait. Tout comme le discours littéraire, le discours logocentriste opère donc un travestissement : au lieu de rechercher une réconciliation avec l'inéluctable dans la condition humaine, il cherche à compenser les faiblesses de cette condition par la promesse d'une Félicité future. Si notre lecture a réussi à montrer la nécessité de ce décryptage, elle aura atteint son but qui est de nous libérer de schèmes anciens et de nous réinterroger sans cesse sur le sens et la portée de toute action culturelle.

Mohammed ARKOUN
(Paris et Lyon)

THE SHAIKḤ AL-ISLĀM AND THE EVOLUTION OF ISLAMIC SOCIETY

The assimilation of the Islamic religious hierarchy into the bureaucracy of the state is a development in Islamic history of great importance and broad ramifications. Control of the religious establishment was advocated or attempted several times in Islamic history, and the names of Ibn al-Muqaffa', al-Ma'mūn, 'Amīd al-Mulk al-Kundurī, and Niẓām al-Mulk come readily to mind in this connection. Not until the Ottoman period, however, was the absorption of the church into the state fully accomplished and its effects felt. What great rulers and viziers failed to bring about by fiat in the medieval period came into being through a gradual evolution the main stages of which are still not entirely clear. Unquestionably the process of absorption is integrally linked to the other broad changes that transformed Islamic society between the 10th and the 14th centuries, but saying this sheds no further light on the subject since that social transformation is itself only dimly understood at present. It is rather to be hoped that an attempt to outline the general course of the bureaucratization of Islam will help to illuminate the broader questions of social evolution.

The focus of this inquiry is the office of the Shaikh al-Islām. It is quite generally known that the Shaikh al-Islām was the highest ranking individual in the religious bureaucracy of the Ottoman Empire. Formally he was the chief jurisconsult,

Grand Muftī, of the empire, but he also governed an elaborate hierarchy of religious officials including judges, jurisconsults, and religious teachers. Considering that in Islamic law the opinion of a jurisconsult is advisory only and in no way limits the authority of a judge, it is rather surprising that a jurisconsult should have emerged as the most important religious official in the state bureaucracy. Two general theories have been adduced to account for this fact. One sees the supreme office as an imitation of that of the Patriarch of Constantinople with its jurisconsular complexion attributable to Sulaiman the Magnificent's activities as a promulgator of *kanun* law which required official approval as being in harmony with *sharī'a* law. The other has the Shaikh al-Islām filling the position filled by the 'Abbāsid caliphs at the Mamlūk court in Cairo legitimizing and sanctifying a secular regime (1). Neither of these theories is particularly convincing, if for no other reason than that the Shaikh al-Islām did not emerge as the preeminent religious figure until the reign of Sulaiman the Magnificent well after the obliteration of the caliphate at Cairo on the one hand and the conquest of Constantinople and subsequent assimilation of Byzantine court practices on the other. Of even greater significance, however, is the fact that neither theory takes into account the earlier history of the title Shaikh al-Islām.

The office of Shaikh al-Islām appears to have originated in the province of Khurasan toward the end of the 10th century. From there it spread westward into Anatolia and the Arab countries (although apparently not as far as Egypt) and eastward into China and India. In Iran, Central Asia, and India the title was still in use for a high official in the 16th century when Sulaiman the Magnificent confirmed the Ottoman Shaikh al-Islām in his supreme position. Thus there would seem be *a priori* more logic behind seeking a pattern for the Ottoman institution somewhere in the East rather than in

(1) J. H. Kramers, "Shaikh al-Islām", *Encyclopaedia of Islam*, first edition (Leiden 1913-1934), vol. IV, pp. 275-279; H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West* (London 1957), vol. I, pt. II, pp. 84-86.

Byzantium or Mamlūk Egypt. All depends, of course, upon what powers if any were encompassed by the title throughout this broad area and long period of time, and on this subject there is great want of clarity.

Since it is the origins of the office and its original function that are the most crucial and the least known, it would seem wisest to work backward from the relatively better known offices of this name in the later period to the dim beginnings. In the Ottoman Empire, as has already been mentioned, the Shaikh al-Islām was head of the religious bureaucracy and primary jurisconsult of the realm. J. H. Kramers, author of the article on the Shaikh al-Islām in the *Encyclopaedia of Islam*, remarks that from the beginning of the Mamlūk period in the 13th century *muftīs* in Syria and Egypt accustomed themselves to using the title until by Ottoman times every city in the empire had its Shaikh al-Islām. Thus the Shaikh al-Islām who was given such extraordinary authority by Sulaiman the Magnificent was simply the Shaikh al-Islām of the city of Istanbul elevated to a position above all other holders of the title (1).

Kramers' view is indirectly challenged, however, by Mustafa Akdağ in his *Türkiye'nin Iktisadî ve Içtimaî Tarihi.* (2) In Adkağ's view the Shaikh al-Islām in the Seljuq state of Rūm, the cultural forerunner of the Ottoman Empire in Anatolia, was head of the *ilim ehli* or corporation of religious scholars. There was one such individual in every city, and subordinate to him were the *mudarris'* and other educational authorities of that city. Since law was a primary subject of study, the Shaikh al-Islām would normally be a legal scholar and issue legal opinions; but he had no monopoly in this field, and his legal opinions were no more authoritative than those of other *muftīs*. Like Kramers, Akdağ sees no supremacy for the Shaikh al-Islām of the capital city prior to the Ottoman period. It should be noted that there is little superficial

(1) Kramers, *op. cit.*

(2) Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin Iktisadî ve Içtimaî Tarihi* (Ankara 1959), vol. I, pp. 10-12.

difference between these two constructions of the office. Both scholars see the Shaikh al-Islām as a prominent official with jurisdiction limited to a single city. Both see him as a jurisconsult, although in Akdağ's formulation he does not seem necessarily to be one. Where they differ is in how they construe the precise significance of the title. Kramers construes it to specify the Shaikh al-Islām's function as jurisconsult while Akdağ sees it as specifying his role as head of the religious scholarly community coincidental with which he might serve as a *muftī*. Nevertheless, despite the similarity between these two views, the difference that does exist between them is a crucial one as will become clear later.

Apart from the Ottoman Empire, the office of Shaikh al-Islām existed in the Safavid Empire as well. He was not the Grand Muftī or the most important religious figure, however. That honor was held by the Ṣadr as-Ṣudūr, which title, incidentally, figures as one of the secondary titles of the Ottoman Shaikh al-Islām. The Safavid Shaikh al-Islām was a peg or two lower in the religious hierarchy, and his office had a judicial character, although the extent of his jurisdiction is very uncertain. There is some indication that separate officeholders existed in separate locales as was the case further west in the pre-Ottoman and early Ottoman period, but concrete evidence appears wanting. (1)

The third example of the office comes from the Delhi Sultanate in India. Although it is uncertain just when the office came into being in the Delhi Sultanate, its function is fairly clear. (2) The Shaikh al-Islām was a high religious, governmental official charged with dispensing patronage to eminent men of religion, sufis in particular. He is likened in one source to the Shaikh ash-Shuyūkh of the Arab countries, a comparison which serves to emphasize his connection with sufis. (3) Specifically outside

(1) V. Minorsky, ed., *Tadhkirat al-Mulūk* (London 1943), pp. 43, 111; Kramers, *op. cit.*

(2) I. H. Qureshi, *The Administration of the Sultanate of Dehli* (Karachi 1958), pp. 190-191; K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century* (Bombay 1961), pp. 159-164.

(3) H. M. Elliot and J. Dowson, *History of India as Told by its own Historians* (London 1867), vol. III, p. 574; Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge 1967), pp. 105-106.

his jurisdiction was the patronage of colleges and schools. This was the bailiwick of another official, the Ṣadr as-Ṣudūr. (1)

In Central Asia during the fifteenth and sixteenth centuries the Shaikh al-Islām existed in still another form. In Barthold's masterful study of the reign of the Timurid Ulugh Beg the power and prestige of the Shaikh al-Islām are clearly evident, but the specific nature of his office remains tantalizingly indistinct. Barthold writes: "Authors of numerous authoritative canonical works lived and died in Central Asia. Their descendants held the posts of hereditary *ṣadrs* or *Shaykh al-Islāms* in various localities. In Samarqand this post was occupied by the descendants of the author of the *Hidāya*." (2) The author of the *Hidāya* was Burhān ad-Dīn 'Alī b. Abī Bakr al-Farghānī al-Marghīnānī who died in 593/1197, and his descendants were still holding the office almost three centuries later, having survived the rise and fall of both the Genghiz Khanids and the Timurids, a circumstance which testifies to a certain degree of independence of the Shaikh al-Islām from the ruling sultan. In the time of Ulugh Beg the independence of the Shaikh al-Islām was such that the ruler was forced to treat him with tact and deference. (3) There is nothing to indicate that the Shaikh al-Islām was at this time a governmental official or appointee even though his interests appear often to have coincided with those of the sultan as opposed to the rising tide of popular sufism.

With regard to the functions of the Timurid Shaikh al-Islām there are several clues but no clear statement. The administration of *waqfs* appears to have been under the control of a governmental official known as the Ṣadr, but there is every indication that this office was separate from that of Shaikh al-Islām. (4) It is equally clear that the Shaikh al-Islām had no judicial function, for when he felt himself to be wronged, he had to complain to the sultan to get the offender brought

(1) Qureshi, *loc. cit.*; Nizami, *op. cit.*, pp. 158-159.

(2) V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, vol. II, *Ulugh-Beg* (Leiden 1958), pp. 6-7.

(3) *Ibid.*, pp. 77-78.

(4) *Ibid.*, p. 122.

before the *qāḍī*. (1) The clearest example of a positive function is contained in an anecdote dealing with a prominent sufi who was hostile to both Ulugh Beg and the Shaikh al-Islām. The validity of the chain of authority *(isnād)* used by the sufi in transmitting traditions *(ḥadīth)* had been brought into question and a venerable scholar had been summoned to Samarqand to testify to its soundness or lack thereof. The examination took place before the Shaikh al-Islām and other scholars, and the sufi succeeded in vindicating himself. (2) Possibly it is coincidental that the Shaikh al-Islām is singled out as being among the examiners, but there is also the possibility that it was his normal function to conduct inquiries into the qualifications of teachers.

The final geographical region where the Shaikh al-Islām played a notable role is China. Ibn Baṭṭūṭa observed in the first half of the 14th century that every Chinese city had a Shaikh al-Islām and a *qāḍī* for the Muslim community, the latter to decide legal cases and the former to act as head of the community in other matters. (3) It is noteworthy that besides the Shaikh al-Islām in every community the Mongol emperor of China appointed another official known as the Ṣadr-i Jahān to act as head of the Muslim community in the empire as a whole. (4) This situation in China, however, is almost certainly a simple extension eastward of the situation already described in Central Asia.

The overall status of the Shaikh al-Islām in the Muslim world of the 14-16th centuries is thus highly confusing. In the Ottoman Empire he was chief jurisconsult for the central government although previously he had been a prominent local official dealing either with law or education. In Safavid Iran he was a judicial official of some undefined sort. In India he was a state official charged with distributing largesse to sufis. And in Central Asia and China he was a local official

(1) *Ibid.*, p. 126.
(2) *Ibid.*, pp. 115-116.
(3) H. A. R. Gibb, tr., *Ibn Battūta: Travels in Asia and Africa 1325-1354* (London 1929), pp. 288, 290, 293.
(4) *Ibid.*, p. 298.

whose functions may have included examination of teachers' credentials. The only common denominator appears to be that wherever the Shaikh al-Islām is found, an official known as the Ṣadr is likely to be found close by. Yet despite the apparent confusion, there is a close linkage between all of these different office-holders.

Looking at the situation geographically, two of the areas concerned, India and Anatolia, came under Muslim rule quite late, both in the 11th century and both at the hands of Turkish invaders emanating ultimately from Transoxania but by way of the Iranian province of Khurasan. As for Central Asia and China, the geographical continuity with Khurasan is self-evident. In the Arab countries less influenced by Seljuq imported Persian institutions the office seems to have been less important where it existed at all. (1) The dissemination of the title from some Khurasanian prototype, as mentioned before, thus appears certain.

The records of the conquests of Genghiz Khan leave no doubt as to the importance of the Shaikh al-Islām in Khurasan and Transoxania in the early 13th century. At the conquest of Samarqand the *qāḍī* and the Shaikh al-Islām, doubtless a member of the family mentioned previously, enjoyed sufficient prestige to protect a reported 50,000 fellow townsmen from Mongol punishment. (2) At Marv the Shaikh al-Islām favored surrender to the Mongols, but even after he had accidentally publicized his treasonous opinion, the governor of the city was unwilling to move against so important a man until he had incontrovertible proof. (3) And under Genghiz Khan's son Chaghatai there is mention of a man of vizieral rank who was descended from the hereditary Shuyūkh al-Islām of Farghana. (4) Still there is no indication at this stage of the nature of the office except insofar as it is clearly distinguished from that of *qāḍī*.

(1) Lapidus gives only casual mention of the Shaikh al-Islām; Lapidus, *op. cit.*, pp. 134-135, 156.

(2) ʿAta-Malik Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, tr. J. A. Boyle (Cambridge 1958), vol. I, p. 120.

(3) *Ibid.*, vol. I, pp. 154-156.

(4) *Ibid.*, vol. I, p. 275.

We must go back some two centuries earlier to find the beginnings of this office and to discover its true nature. It is specifically stated that Abū al-Qāsim Yūnus b. Ṭāhir an-Naḍirī al-Khīwī was the first person to bear the title Shaikh al-Islām in the city of Balkh. (1) Abū al-Qāsim died in the year 411/1020. The earliest known Shaikh al-Islām of Nishapur was Abū 'Uthmān Ismā'īl aṣ-Ṣābūnī who died in 449/1057 at the age of seventy-six, (2) and the earliest known office-holder in Herat was Abū al-Faḍl Muḥammad al-Jārūdī who died in 413/1022. (3) It seems evident, therefore, that the origin of the office dates to the end of the 10th century substantially prior to the coming of the Seljuqs. No early use of the term has been found outside of Khurasan except in late sources which occasionally grant the title as an honorific to some distinguished early scholar.

Having isolated the place and period of origin, however, the problem still remains of specifying the nature of the office, and this cannot be done with absolute certainty. On the negative side a review of the biographies of numerous Shuyūkh al-Islām shows that the office-holders were categorically neither *qāḍīs*, nor *muftīs*, nor sufis. The function of the office lay outside the judicial or jurisprudential realm. On the positive side, the best evidence comes from Herat. Of the first Shaikh al-Islām there, al-Jārūdī, it is reported that "he was the first to establish in Herat the custom of examining credentials *(takhrīj al-fawā'id)* and investigating *(sharḥ)* and certifying *(taṣḥīḥ)* men." (4) And his successor the famous sufi Abū Ismā'īl 'Abd Allāh al-Anṣārī is praised by his biographer for "the ordering of *madrasas*, teachers *(aṣḥāb)*, and convents

(1) *Faḍā'il Balkh*, ms. Bibliothèque Nationale, Persian 115, folio 194b-195a. 'Abd al-Karīm as-Sam'ānī, *Al-Ansāb*, ed. 'Abd ar-Raḥmān al-Yamānī (Hyderabad 1962-1966), vol. V, p. 265.

(2) Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (in press), ch. IV.

(3) Abū 'Abd Allāh Muḥammad adh-Dhahabī, *Al-'Ibar fī Khabar man Ghabar*, ed. Ṣalāḥ ad-Dīn Munajjid and Fu'ād Sayyid (Kuwait 1960-1966), vol. III, p. 114.

(4) Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb as-Subkī, *Ṭabaqāt ash-Shāfi'iya al-Kubrā*, ed. M. aṭ-Ṭanāḥī and 'Abd al-Fatāḥ al-Ḥalū (Cairo 1964-1968), vol. IV, pp. 115-116.

and the holding *(nuwab)* of classes." (1) In addition it is reported that "he examined his own credentials" using the phrase *takhrīj al-fawā'id* mentioned before in the biography of al-Jārūdī. Further evidence can be adduced of a similar, if less clearcut, nature to draw even closer the connection between the office Shaikh al-Islām, the supervision of classes, and the examining of teachers' credentials. Much depends upon the correct construal of ambiguous Arabic phrases, but the general nature of the office is fairly clear nonetheless. (2)

The Shaikh al-Islām in Khurasan in the 11th century was the head of the educational establishment in a specific city. Since strict curricula did not at that time exist and teaching was carried on in a wide variety of institutions including the *madrasa*, the Shaikh al-Islām's point of control was the certification of the individual teacher. If there was any question about a teacher's qualifications, including his own, particularly in the area of transmitting *ḥadīth*, the Shaikh al-Islām was the deciding authority. He was above political parties and legal rivalries, for he was charged with preserving the purity of the oral tradition descending from the Prophet. He was also a purely local official since the state at that time had no control or jurisdiction whatsoever over the educational system. It is for this reason that the historical sources are so vague as to his duties. From the point of view of sources emanating from court circles he was an obviously important figure in each city, but he was not a government appointee, and his duties had nothing to do with state affairs. From the point of view of religious scholars, whose works in any case seldom deal with such secular matters, the Shaikh al-Islām was a perfectly well known official with an obvious function about whom there was no need to write. To say that a man was Shaikh al-Islām was to say all.

Now, having ascertained what the office of Shaikh al-Islām was in its original from, we must work forward in time to see

(1) R. N. Frye, ed., *The Histories of Nishapur* (The Hague 1965), first ms. of al-Fārisī, folio 33b, second ms. of al-Fārisī, folio 82b.

(2) For further discussion and additional evidence see Bulliet, *op. cit.*, ch. IV.

how the office changed and evolved to become the various things we have seen it to be in the 14th-16th century. Some stages in this evolution can only be guessed at, but at least the earliest ones can be traced with some precision. The first deviation from the pattern just described took place as a result of the vigorous campaign carried on by the first great Seljuq vizier 'Amīd al-Mulk al-Kundurī to extirpate the Ash'arī theological doctrine in Khurasan and by so doing destroy the local political power of the Shāfi'ī law school in the key city of Nishapur. (1) His effort was unsuccessful, and the Ash'arī-Shāfi'īs were restored by al-Kundurī's successor, the second great Seljuq vizier Niẓām al-Mulk. Niẓām al-Mulk tried several things to redress but not to reverse the balance between Ḥanafīs and Shāfi'īs in Nishapur. He built for the Shāfi'īs a new congregational mosque and the first Niẓāmiya *madrasa*, but more importantly, at least in showing the direction of things to come, he brought in his own lieutenant from Marv ar-Rūd, Abū 'Alī Ḥassān al-Manī'ī, to be Shaikh al-Islām and *ra'īs* of the city. The appointment as *ra'īs* was unexceptional, for the secular head of the city was customarily a state appointee; but the appointment as Shaikh al-Islām was a new departure. In effect, Niẓām al-Mulk was arrogating to himself the right to declare who was best fitted to safeguard four and a half centuries of scholarly tradition. This was the one province where the local scholarly community had hitherto reigned supreme.

The object of Niẓām al-Mulk's action is obvious and completely in line with his establishment of a chain of Niẓāmiyas under his personal control. Through a *madrasa* he could influence a small number of important religious leaders in each city, but through the office of Shaikh al-Islām he could hope to control them all. Had he been successful he would have had the power to discredit any opponent who tried to teach openly in the entire city. This power, given the immense prestige and popular backing that accrued to local politicians by virtue of their scholarly reputation, might have brought the powerful

(1) *Ibid.*, ch. V.

local concentrations of political power under state control permanently. However, the effort did not succeed. On al-Manī'ī's death in 463/1071 his son succeeded him as *ra'īs*, but the office of Shaikh al-Islām went to the Ḥanafī leader whom Niẓām al-Mulk had exiled for his role in al-Kundurī's persecution of the Ash'arīs. Whether Niẓām al-Mulk opposed or acquiesced to the elevation of the new Shaikh al-Islām is unknown, yet it seems almost certain that the local Shāfi'īs supported their old enemy in order to get control of the office back into proper hands. The threat of state control had been perceived and countered.

Ultimately the direction Niẓām al-Mulk wanted to go was followed, and the state gained control of the scholarly religious establishment, but in the increasingly chaotic political circumstances of Khurasan and Transoxania in the late 11th-12th century such was not to be the case. The local concentrations of power in the East were far stronger than they were farther west, and the power of the state was weaker. Toward the end of the 11th century efforts were made in several different cities to gain full sovereignty for the city. The leaders in these efforts were patrician religious figures. In Herat the effort was led by the Shaikh al-Islām, in Samarqand by a prominent and scholarly descendant of the Prophet. (1) However, in Bukhara, where the effort was successful, the title of the new ruler was Ṣadr aṣ-Ṣudūr or Ṣadr-i Jahān. (2) The word *ṣadr* was not uncommonly used at this period and later to designate a prominent religious figure in general, but this appears to be its earliest use as a specific title. It is interesting to note that after the death of Abū al-Ḥusain 'Alī aṣ-Ṣughdī in 461/1263, which coincides approximately with the rise of the Burhān dynasty of Ṣadr ad-Ṣudūrs, there is no mention of a Shaikh al-Islām in the city of Bukhara. (3) In

(1) Mu'īn ad-Dīn Muḥammad Isfizārī, *Rauḍat al-Jannāt fī Awṣāf Madīna Harāt*, ed. Muḥammad Kāẓem Imām (Tehran 1960), vol. II, p. 54; Frye, *op. cit.*, second ms. of al-Fārisī, folio 48a-b.

(2) V. V. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion* (London 1928), pp. 326, 353-355.

(3) Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden 1943); vol. I, p. 460.

view of this and in view of the close connection between the titles Ṣadr aṣ-Ṣudūr and Shaikh al-Islām in slightly later periods it seems probable that the former began as merely a local Bukharan variant of the latter.

The fact that the local power centers were becoming more powerful and assertive, which is supported by the trend toward hereditary succession in the office of Shaikh al-Islām, does not mean that central governments gave up entirely their efforts to control these centers. One of the strongest rulers of the period, the Khwarazmshāh Takash seems to have appointed a Shaikh al-Islām for the entire province of Khurasan. (1) Such efforts as these had obviously made little headway, however, by the time of the Mongol invasion after which the idea of state control of the Muslim religious establishment became temporarily pointless.

In the eastern areas of the Islamic world the situation of the Shaikh al-Islām in the later period now begins to make sense. In Central Asia and China there was an unbroken continuation of the pre-Mongol tradition. The Shaikh al-Islām was the head of the local religious community by virtue, presumably, of his authoritative position in the educational system. The Shaikh al-Islām of Samarqand officiating at the examination of a teacher's credentials in the time of Ulugh Beg fits this scheme perfectly. As for the Ṣadr, the Ṣadr as-Ṣudūr or Ṣadr-i Jahān of Bukhara was far and away the most powerful Muslim religious figure encountered by the Mongols on their entrance to the Middle East. Hence it is not surprising that they should choose that title for the highest non-judicial state appointee dealing with Muslim religious affairs. In Mongol China the Ṣadr-i Jahān is the official head of the community; in Timurid Central Asia he holds the important position of superintending *waqfs*.

In the Delhi Sultanate the Ṣadr aṣ-Ṣudūr is the state official in charge of schools and *madrasas*, an altogether appropriate position for someone holding this title given the fact that India as a newly conquered area had no local Muslim scholarly

(1) Juvaini, *op. cit.*, vol. I, p. 295.

communities capable of superintending their own educational institutions. Although the inaugural date of the office is unknown the use of this title suggests a Mongol influence. As for the Shaikh al-Islām, his position in India still seems rather anomalous. However, in Timurid Samarqand when pressure on the state from a growing sufi movement became strong the title Shaikh al-Islām came eventually to be given to the chief sufi. (1) Although the use of the term for the distributor of largesse to sufis in India antedates this Timurid example, it seems not unlikely that the Indian sultans similarly adopted a known and prestigious title to impress the sufis, especially considering that the traditional role associated with the title was already filled by the Ṣadr aṣ-Ṣudūr.

Turning to the situation in the West, the situation also seems somewhat clearer. Too little has been written on the social history of Iraq and Syria to give any real notion as to the nature of the office in those areas. All that can be said is that it was introduced after the Seljuq invasions. However, in Anatolia the history of the title definitely favors the interpretation of Mustafa Akdağ mentioned earlier. The Shaikh al-Islām was indeed the head of the local educational system just as he was in Khurasan. Naturally, this did not prevent him from being a jurisconsult if he was so trained.

To understand the final step to the Ottoman office of Shaikh al-Islām, on which the Safavid office of Ṣadr aṣ-Ṣudūr is surely patterned, it is first necessary to speak about the evolution of Muslim education. The Shaikh al-Islām was head of the educational system, but that system went through a long process of transformation. When the office originated there were no curricula and no restrictions on who could learn or where classes could be conducted. The *madrasa* existed as an educational institution in Khurasan alongside the mosque, the sufi convent, and the private home or shop. When Niẓām al-Mulk created the first Niẓāmiya he had no intention of combatting Shi'ism or training orthodox bureaucrats for the Seljuq state, nor did he ever have such intentions. He was

(1) Barthold, *Four Studies op. cit.*, p. 171.

looking for a convenient way to reinstate and patronize the defeated Shāfi'ī party in Nishapur. The model he followed was probably that of the Ṣā'idiya *madrasa* built for the Ḥanafīs by the Ghaznavids half a century earlier. (1)

As an instrument for exerting influence on the Shāfi'ī law school Niẓām al-Mulk found the Niẓāmiya useful so he built other Niẓāmiyas elsewhere until he had acquired substantial influence among the Shāfi'īs in every major city. His *madrasas* were well endowed and prestigious; he had little difficulty in persuading the most prominent scholars to teach in them. Other governmental figures followed his example. Some patronized one law school, some another. In time members of ruling families joined the trend. No effort was ever made to curtail teaching in other institutions, but the wealthy new *madrasas* gradually grew to dominate the educational field. Innovations like *madrasas* to teach all four law schools and institutions to teach *ḥadīth* provided variation, but they offered nothing basically new. The institutions belonged to a greater or lesser degree to their patrons, but the scholarly tradition was still in the hands of the scholars. Only this reservation within the scholarly community of the power to judge a teacher's credentials can explain the lack of resistance to the intrusion of state money and power into the educational field.

The Ottoman sultans obviously wanted control of the Muslim religious establishment. The appointment of *qāḍīs* had been the prerogative of rulers for centuries. Prior to the elevation of the Shaikh al-Islām the two highest religious officials in the empire bore the title Qāḍī Asker, Qāḍī of the Army. What the sultans did not control no ruler had ever controlled, namely, the educational system. It was evident that patronage had its limits. A scholar could be prevented from teaching in a state supported institution, but he could not be prevented from being a scholar and for being honored as such. The only man who could ordinarily discredit a scholar within the educational system was the Shaikh al-Islām in each community. So it is for this reason that the Shaikh al-Islām of Istanbul

(1) Bulliet, *op. cit.*, ch. V.

was proclaimed Shaikh al-Islām of the entire empire. The independence of the scholarly community was being continually sapped from the time of Niẓām al-Mulk onwards by the steady expansion of official patronage, yet it remained at least theoretically independent until the creation of the Ottoman Shaikh al-Islām. After that the Ottoman government possessed for the first time the authority to control the entire religious hierarchy since every religious appointee had first to pass through the educational system. The independent scholarly tradition had finally succumbed.

There is no question but that the Shaikh al-Islām was Grand Muftī of the Ottoman Empire, and it is hardly surprising that this quickly came to be viewed as his prime function. His greatest historical significance, however, is as head of the Ottoman religious bureaucracy. It is not his functioning as head of the bureaucracy that is significant but rather the fact that by means of him the educational system was brought under state control and thus the bureaucracy came into existence in its perfected form. Just how long before Sulaiman the Magnificent the ground began to be laid for the complete absorption of the educational system is hard to say, but some amount of credit must be given to Sulaiman himself for completing the process. The results of the process contributed greatly to the unique flavor of Ottoman society and have had no little influence on intellectual developments even in the 20th century.

Richard W. BULLIET
(Cambridge, Mass.)

THE EXPRESSIVE INTENT OF THE MAMLUK ARCHITECTURE OF CAIRO: A PRELIMINARY ESSAY

Although we have a great many monographs concerning the buildings erected under Mamluk patronage in Cairo, so that we know a good deal not only about their plans and construction *per se*, but also about the scope of the artistic and technical influences out of which the tradition which they represent was fashioned, it is nevertheless premature to attempt a genuine synthetic history of the Mamluk architecture of Cairo. The reason for this opinion lies not in the gaps in our knowledge of the subject—for this perpetual excuse has less application to the Mamluks than to almost any other period in the history of Islamic architecture—but rather in the lack of serious reflection about the patterns of meaning which this imposing group of monuments contains and intends to convey. History, considered as the description and explanation of change through time within a defined set of social phenomena, obviously cannot exist unless the would-be historian understands the objects of his study, and this understanding inheres precisely in his capacity to perceive something of their original meaning. (1)

(1) A classic statement of "understanding" and "meaning" in Wilhelm Dilthey, *Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society*, ed. and trans. by H. P. Rickman, Harper Torchbooks (New York: Harper and Bros., 1962).

So far as I am aware, at least, there have been no serious efforts to penetrate beyond the description of Mamluk architecture into the questions of *why* it is put together as it is and what response it was intended to elicit from the beholder; there seems hardly to be any awareness that the problem of meaning does exist for Mamluk architecture and that it is crucial for our understanding of it. It is the hope and purpose of this essay, then, to present a few reflections on this matter—reflections which, uncertain, awkward, and erroneous as they may be, will nevertheless try to offer to other scholars a set of propositions which will inspire them to consult again, in this new light, the textual and archaeological sources for the history of Mamluk architecture.

I. *Theoretical Considerations*

The question of meaning is surely one of the most vexed in philosophy, and the problem of meaning in architecture has proved no less troublesome for the historian of architecture. (1) In its most general sense, meaning seems to refer to the situation in which a given entity signifies to a beholder something beyond itself. (2) Of this the most obvious example is language; but this case is in fact rather anomalous, since what is being signified by the sounds issuing from the human throat is as a rule so much more important to us than are the

(1) Two recent treatments command special attention: Christian Norberg-Schulz, *Intentions in Architecture* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1965); and Charles Jencks and George Baird, eds., *Meaning in Architecture* (New York: George Braziller, 1969). It goes without saying that my own thinking has been much enriched and influenced by these and other essays, but I think it fruitless to identify the intellectual origins of every statement below, save in cases of direct and conscious borrowings.

(2) One can also have grammatical meaning, of course, in which the meaning of an entity lies in the patterns by which its parts are related to one another. But for the purposes of this essay, dealing with expressive intent, referential meaning seems a more useful subject of analysis. Likewise, we are more interested in intentional than in unintentional meaning (a distinction made by Dilthey, *Pattern and Meaning*, pp. 75-76).

sounds in themselves that we tend to lose sight of these latter as entities in their own right. Now in architecture that is not at all the case, at least when it is a question of structures of some pretension which are not submerged in their surroundings. Here the physical reality of the building imposes itself on our minds as an object in itself, so that it is less natural for us to ask what, if anything, this building might mean—that is, to ask what extra-architectural phenomena it is trying to signify. It is nevertheless obvious that architecture must by its very nature have meaning, for it is a human artifact as completely as is language, and as such it represents a pattern of human intentions and motives. As a representing or signifying entity, a monument has meaning: it must refer to the thought and attitudes of its builder, and these can in principle (if not always in fact) be reconstructed by an onlooker contemplating it.

The problem for the historian of architecture, then, is quite simply to discover those patterns of thought in the mind of the builder which lay behind the form taken by a particular building. Moreover, given two assumptions, the historian will not need to go through this reconstructive process for every building belonging to a given milieu which he intends to study. The first of these assumptions is that an individual's thinking is to a very large extent socially determined—by the overarching ideology of his time and society, by his class and status affiliations, etc. In other words, insofar as a man's social experience is similar to the experience of other members of his society, he will tend to share with them a common set of values, concepts, and perceptions. There is by now nothing startling about such an assumption—quite the contrary—and it has a very direct implication for the historian of architecture; namely, that a particular builder, even if he is trying to innovate, will still probably be working within the bounds of his society's concepts and values concerning architecture, its social functions, and its expressive possibilities. Thus, the historian who understands one structure—that is, understands the intentions of its builder—will thereby obtain a considerable insight into the meaning of other monuments of comparable function erected by other builders who hold roughly the same position

as the first within the same society. The second assumption is properly a corollary of the first: that if the historian can establish a commonality of style among a group of buildings constructed at a given time and place, he has sound reason to believe that they represent a shared set of intentions and belong to one system of architectural meaning.

Nevertheless, if these assumptions help make the historian's task a plausible one, they are no solution for the fundamental problem confronting him, which is that of moving from the building (or group of buildings) itself to the set of ideas which lay behind it—of discovering the linkage between the representation (the building) and what is represented (the builder's intentions). The difficulty of this process will of course vary with the level of analysis which the historian is attempting. The simplest case would probably be that in which one chooses to think of a structure simply as a feat of engineering, as a solution to the problems connected with enclosing a certain amount of space by using available materials and techniques. In this case, one should be able to go quite directly from the evidence observable in the building itself to a plausible reconstruction of the builder's intentions as an engineer—to the structural problems which he foresaw and the devices by which he hoped to solve them. But this approach, though intriguing in itself and an essential step in understanding a building, cannot take us very deeply into the builder's thought-processes. It is all very well to know that an architect thought that a dome was a possible and appropriate way to cover a square chamber, or that a long hall could be roofed with a tunnel vault; and likewise it is valuable to discover how he believed he could obtain the results he wanted. These things, nevertheless, tell us nothing about why he wanted to attain such ends, about why they seemed to him necessary or desirable.

It is at a second level of analysis—the attempt to discover a building's social function, to identify the institutions for which it was intended to be the setting—that one can first begin to deal with this sort of question. But at this level of social meaning, the building itself constitutes a much less precise

and reliable guide than heretofore. To a certain extent, of course, an experienced observer can infer the purpose of a structure simply by its general characteristics—a large hall, for example, is likely to be a public gathering-place of some sort, and one may properly surmise that any small flanking chambers which open onto it are service vestibules. Nevertheless, one cannot expect to gain any accurate knowledge of a building's function unless he has obtained an independent knowledge of the institutions of the society which built it; it is only such knowledge which tells us that a hypostyle mosque, obviously a public place, was a center for communal worship and not an enclosed market-square. This point is trivial in a way, but it is still of crucial importance when our basic premise is recalled, that the meaning of a piece of architecture resides in the builder's intentions; these intentions must then comprise not only a viable solution to various technical problems, but also the provision of a functionally adequate setting for a given set of institutions. Once the institutions to be served by a structure are identified, one can explain a great deal about its size, the disposal of its parts, and even the nature of its decor.

But again, just as our technical understanding of a building does not exhaust the builder's intentions, so too a purely functional interpretation leaves us well short of the mark. In the first place, it is impossible in principle that a builder's whole thought should stem from the institutions for which he is providing a setting, for there is no such thing as a purely functional building—that is, a building which expresses nothing except the manner in which it fulfills a certain set of social needs. All monuments have about them a certain metaphorical quality, in that they remind the beholder of other, similar structures which he has seen; insofar as a given building looks like another having a different purpose, the onlooker will be irresistibly led to associate it with the function as well as the appearance of the second. (1) Now however much he

(1) Charles Baird, "'La dimension Amoureuse' in Architecture," in Jencks and Baird, *Meaning*, pp. 91-93.

may try to avoid such metaphorical connotations in his own thinking, a builder cannot do so. He is inevitably working on the basis of a complete set of images, concepts, and values regarding architecture, and these he has derived from his own experience of architecture—an experience which must closely parallel that of other members of his society, and which has been shaped by a similar ideology and structure of thought.

This is as much as to say that, in principle, a builder cannot confine himself to the expression of pure structure and function; a monument will always have certain expressive qualities, derived from a society's expectations as to the forms appropriate to given functions and institutions. Were an architect to want to create a « purely utilitarian » edifice, he could only succeed (in the minds of his contemporaries) by using forms which were so predictable for the functions in question that no one would pay much attention to them as architectural forms *per se*.

But it also follows from this metaphorical quality inherent in architecture that an architect who shared his society's general outlook towards the art of building—and most would have to if they expected to make a living—would be in a position to use architecture to communicate something beyond structure and function, and to do this in a conscious, controlled, and even fairly precise manner. I would suggest that many, perhaps the great majority, of those engaged on major edifices would want to attempt this third level of meaning; they would want their work to remind the beholder of values and ideas which had an existence quite independent of architecture. For this realm of the architect's thought, a distinct term seems necessary, and for the purposes of this essay I believe that the phrase "expressive intent" would prove appropriate. Granted, a builder intends to express structure and function in his work; on the other hand, he cannot possibly avoid expressing structure, nor can he contradict or obscure too drastically the function of his building if he wants it to be useable. The communication of structure and function are inherent in the very idea of architecture, whereas the communication of non-architectural thought is not. To convey

this latter element requires that the builder think quite consciously about architecture as a form of communication, as a means of transmitting information; it is with this kind of mental activity that a builder's power of expression really comes into play, his capacity to transmute non-structural and non-functional concepts into concrete forms which will effectively suggest these concepts to the beholder.

The concept of expressive intent raises two immediate questions: what kinds of message could a builder expect to communicate, and what architectural forms (or combinations of forms) would predictably carry those messages to those who beheld and used his works? As to the second question, the response varies so radically from one culture to another that no general statements can usefully be made, but the same thing is less true of the first. Here, I think we can define two elements, a symbolic and a stylistic, which are analytically (though not practically) distinct.

One could make a case that all architecture of any pretension is symbolic—that is, that all important buildings consciously refer to non-architectural ideas and values, and try to give these latter an intelligible rendering in wood, brick, and stone. This is a notion which I would accept, but only in a more elaborate and qualified form. First, we can say of some architecture that it is directly symbolic; in this case, we would be thinking of architecture which attempts to communicate ideas and values associated with the institutions which it was primarily built to serve. Or, reasoning from the other direction, we can say that all social institutions are paralleled by an ideology which explains and justifies them. This ideology would normally be formulated in words, of course, but where it is a question of institutions which require a substantial architectural setting to be carried out, then the ideology supporting these institutions may also be given a distinctive architectural expression.

There are at least two ways in which such an architectural symbolism might arise. First, certain features can quite arbitrarily be declared to symbolize a given set of intellectual concepts. Thus, the early Gothic cathedral was said to be

an architectural interpretation of the philosophy of light of the pseudo-Dionysius—a value which was never assigned to the Romanesque church, even though almost every *structural* feature of Gothic finds its immediate ancestor in this older style. (1) Secondly, a symbolic value may come to be attached to certain monumental forms over a long period of time because of their continuous and intimate association with striking ceremonies of great social importance. Here, the paradigm case might be the great entrance complexes of the Roman Empire, with their arched portals, flanking towers, and arcades or domed chambers overlooking the entranceway. In this second situation especially, it is quite common for the symbolic values of forms to be universally understood within a society but only occasionally and elliptically referred to by writers. (2)

Now, many monuments also embody a sort of secondary symbolism—a case which occurs when there are clearly symbolic elements in a building which do not refer to the institutions which it was primarily intended to serve. Rather, these symbolic features are meant to represent other institutions altogether—institutions which may even be quite disparate from those directly served by the building, but which have somehow come to be very closely associated with them. In many societies, for example, one is hardly surprised to find symbols of kingship playing an important role in places of public worship, since, as the Sassanian epigram has it, "religion and kingship are twins." The purpose of this secondary or "associated" symbolism, of course, is precisely to underline and demonstrate the ties which have bound the two sets of institutions and ideologies together. And let it be noted that there are innumerable monuments in which the primary institution receives little symbolic elaboration, but which do contain a wealth of carefully conceived secondary symbols. (3)

(1) Otto von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, Bollingen Series XLVIII (New York: Pantheon Books, 1956), pp. 3-4, 8-10, 61-63, 119-122, 135.

(2) E. B. Smith, *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1956), p. 3, 10-12.

(3) In this regard, see Smith, *Architectural Symbolism*, pp. 81-96, on the significance of the Westwerk of the Carolingian Cathedral.

One might suppose that the symbolic element of architecture, discussed above, would be its "content," and that the other aspect of this art's message, the stylistic, would properly be the form of expression for this content. But in fact style is an autonomous element in architecture; it has an existence quite independent of any symbolism which it may be called on to express. In essence, style is simply the basic vocabulary of forms and the ways in which these may be combined which a builder and his culture will accept as both aesthetically pleasing and intellectually coherent. Style may indeed be actively utilized as a conscious instrument of expression; and on the other hand, it may simply be passively accepted as more or less appropriate to the institutions which it is being used to shelter. In either case, however, the historian must always beware of attributing some referential meaning to a feature which is merely part of an accepted style. Likewise, there is an autonomous aspect to style: stability of form does not necessarily imply a consequent stability of symbolic content, while architectural style may develop or even change radically without any corresponding change in the ideologies and institutions which it expresses.

Nevertheless, it seems that styles tend to persist as long as the ideological content underlying them is satisfying or acceptable to a culture, and that builders will introduce a distinctly new style only when they begin to feel that those already in existence have become hollow shells, an agglomeration of formulae and rules of thumb, because they wish to express a new ideological content which is masked by the established connotations of the older style. This proposition may suggest one further point—that it is at the beginning of a new style that the symbolic expressiveness is at its highest pitch, and that as a style becomes more familiar, the aesthetic impulse—the manner of expression *per se*—plays an increasingly dominant role in the builder's expressive intent. In other words, style as an entity in itself takes precedence over style as a means of expressing non-architectural concepts. But even here, some vestiges of ideological content will ramain; it may be

that it will have become fossilized into superficial metaphors (e.g., "A building that looks like this one must be a church."), but it will nevertheless continue to be an essential and ineradicable part of a monument's expressive intent.

II. *Mamluk Architecture in Cairo*

It goes without saying that the intense architectural activity of Cairo in the age of the Mamluks was not sponsored by a single class. Nevertheless, it is as true of that society as of any other that the finest monuments, those which most fully display the range and possibilities of the Mamluk style, emerged from its dominant group. And in the case of the Mamluks, there can be no doubt that this group was composed of the same military lords who held the highest offices in the state. Only they could command an adequate share of society's wealth and labor to undertake a long series of major constructions, and likewise they alone were both sufficiently conscious of their status and values and well enough organized for the purpose. (1) One must expect, then, that the ideology of architecture incorporated in the great Mamluk monuments of Cairo would be that of the *amīrs*, the elite caste which effectively monopolized political power in Egypt and Syria. Persons accustomed to the modern order of things may wish to assign an influential role to the architects of these immense works, but so far as we can tell, the architect's role in Mamluk society was technical and supervisory rather than creative; and if the superb composition and finish of the finest structures were due to the aesthetic genius of their architects, it nevertheless seems clear that the role of the patrons was crucial even here. For these latter specified not only the function of a building but at least its general effect (and often rather precise points

(1) On the Mamluk control of the economy of Egypt and Syria and their degree of organization relative to other groups, the fullest and most recent account is that of I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1967), ch. 2.

of size, plan, and construction) as well; the architect's task, then, was to carry out these instructions as fully and skillfully as he could. (1) The relationship between the patron *amīr* and the architect may be formulated thus: that the patron lent to a building its expressive intent, while the architect worked out the precise rendering of this intent within the bounds of an agreed-upon style.

Now the situation described above presents little new to the student of Islamic civilization, for at all times the patron had dominated the architect, and the state and its high officials had never ceased to be the chief source of patronage for architecture of prestige. However, Mamluk architecture displays a number of very distinctive features which to some extent set it apart from previous periods in Islam, and which in consequence cannot be explained by the common sociological context in which it and they were created. These special characteristics of architecture under the Mamluks can be summed up in five propositions, as follows:

1. The Mamluk state and its ruling elite displayed little interest in those types of architecture which had especially characterized the endeavors of earlier and contemporary Islamic dynasties—the large-scale urban foundation, the royal palace, and the congregational mosque.

2. Under the Mamluks, the major effort in buildings of prestige was devoted neither to secular structures (e.g., palaces, public baths, *khāns* and caravanserais) nor even to the grand congregational mosque *per se*, but rather to monuments designed to serve a variety of relatively late and theoretically subsidiary institutions in Islam—specifically those of communal mystical

(1) Louis Hautecœur and Gaston Wiet, *Les Mosquées du Caire* (2 vols., Paris: Ernest Leroux, 1932), vol. I, pp. 121-132. Wiet portrays the Islamic architect as essentially a contractor and technical supervisor. Ibn Khaldūn (not cited among the sources in Hautecœur-Wiet) also speaks of the architect as a technician rather than as a creative figure. Since he was a contemporary of Barqūq and Faraj and resided for many years in Cairo, often in the capacity of a high official, his testimony will carry heavy weight in this paper. Ibn Khaldūn, *The Muqaddima: an Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal, Bollingen Series XLIII (3 vols., 2nd ed.; Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1967), vol. II, pp. 357-363.

devotion *(khānaqāhs, ribāṭs, zāwiyas)*, the teaching of law and theology *(madrasas)*, and the veneration of the departed, either saints or merely those who had striven to defend and uphold the faith *(turbas, mashhads)*.

3. Although the Ayyubids represented a profound ideological shift from the Fatimids, they continued the Fatimid style of architecture with little change; the Mamluks, on the other hand, were the direct heirs of the Ayyubid ideology of the nature and justification of political authority in Islam, but within thirty years of their accession to power they were already introducing a very different monumental style. The Ayyubids used Fatimid forms and techniques to serve Sunnī and non-Isma'īlī institutions, whereas the Mamluks attempted to serve the same needs as had the Ayyubids, but in structures making a radically different impact on the beholder.

4. One can detect important elements of palatial symbolism and metaphor in the major monuments of the Mamluk period, but there is very little of specifically religious significance in these structures except for the *miḥrāb* and Koranic inscriptions.

5. All this suggests an architecture which manifested (and was intended to manifest) the glory and strength of Sunnī Islam, but also that Islam had been placed under the aegis of the Mamluk *amīrs* and the state which they embodied. Islam had over the centuries evolved a way of life and system of values, while the Mamluk chiefs were *parvenus* of pagan birth; but in their architecture, they could show to what extent Islam's present influence and grandeur depended on them.

The first of these propositions is not merely the negative statement it seems, for to understand why the Mamluks did not follow a pattern of dynastic architecture which was broadly typical in medieval Islam will be to reveal some of the intentions which did govern their major monuments. To be sure, a negative hypothesis such as this one cannot be pursued to a very deep level of explanation; all that can be done here is to compare the Mamluk ideology of architecture with that which lay behind the tripartite complex of urban foundation, congregational mosque, and royal palace.

The group of ideas which crystallized in the more traditional form of dynastic patronage flowed from two sources, one of them a very ancient outlook on the nature of kingship, and the other a set of demands imposed by the beliefs and institutions of the religion of Islam. In light of the extensive literature of recent decades on the subject, the significance of the royal palace's role in this patronage needs little elaboration here: a palace, clearly, was not only the residence of the monarch, but also the setting for the rich ceremonial which set him apart from other men. Both in plan, structure, and decor, it had necessarily to reflect this ceremonial, and in reflecting this intensely symbolic pattern of behavior, it naturally called to mind the ideology of kingship which underlay it. (1) A palace, we may say, was simply the visible manifestation of the pattern of thought which defined the sovereign's unique status and role within his society and within the structure of the universe.

Like the constructing of palaces, the creation of new urban complexes belongs to the realm of the ideology of kingship, though its connection is rather less direct. There seems little reason to doubt that the earliest Arab foundations—Baṣra, Kūfa, Fusṭāṭ, and Qayrāwān—were inspired chiefly by political and strategic considerations, but as early as al-Manṣūr's creation of the Round City at Baghdād, it is clear that a different set of intentions was at work. Abbasid Baghdād and Sāmarrā, Tulunid al-Qaṭā'i', Fatimid al-Qāhira, Marinid Fās al-Jadīd, Il-Khanid Sulṭāniyya—such imposing creations displayed more powerfully than could any other means the might and grandeur of their founders. But this statement does not exhaust their significance, for all of them were erected either at the beginning of a new dynasty or by a monarch whose reign somehow marked a departure from what had gone before. A new city not only proclaimed its creator's greatness; it also served to set him (or the dynasty which he represented) apart from his predecessors, to dissociate him from an established milieu which

(1) Smith, *Architectural Symbolism*, pp. 10, 21.

would inevitably call to mind the works and prestige of previous monarchs rather than his own.

It is the congregational mosque, obviously, which stems from Islamic values. It was to some extent a natural consequence of a Muslim ruler's establishing a new urban complex, since his subjects had to have an appropriate place in which to meet for the Friday prayer. But again, there is more to it than this. Here, one must begin with the Umayyad conception of the function of the congregational mosque. It is well known that the Umayyads continued the primitive practice of using the mosque both as a place of communal prayer and as a forum for public affairs, but this structure had a further role, which was tied to the institution of the Caliphate. The office of the Caliphate indicated simply the leadership of the Muslim Community, and it had no meaning outside this purely Islamic context. The Umayyads, in claiming this rank, naturally associated themselves as closely as possible with the one monumental type of the age which had a specifically Islamic connotation. More than a center for prayer and public announcements, the congregational mosque became an important setting for the caliphal ceremonial of the Umayyads, and this ceremonial found expression in many features of the imperial mosque-type created by al-Walīd: the modified basilical plan; the *miḥrāb*—originally a reduction of the thronechamber aspe—and the dome preceding it; and the *maqṣūra*. (1)

Under the Abbasids, the mosque quickly lost its role as forum and center for royal ceremonial, but it remained a focus of caliphal or royal patronage by virtue of its being (until the late eleventh century) the only architectural form which had a specifically and exclusively Islamic character. A man who would declare himself a Muslim ruler could not content himself with creating a city or palace, wherein he was merely

(1) Jean Sauvaget, *La Mosquée Omeyyade de Médine: étude sur les origines architecturales de la mosquée et de la basilique* (Paris; Vanoest, 1947), pp. 122-123, 129-157. Of these elements of the mosque sanctuary, only the *maqṣūra* retained a princely meaning for Ibn Khaldūn: *Muqaddima*, vol. II, pp. 69-73.

an emulator of the greater glory of Rome and Sassanian Persia; the congregational mosque was the only possible architectural symbol for his claim to be sovereign over the Muslim Community or any portion of it. It was, moreover, the surest sign that his regime was of Islam and that he could rightfully demand the obedience of his subjects.

With the Mamluks, we confront a radically different pattern of architectural patronage—and hence, one may assume, a very different set of concepts concerning the function and significance of dynastic architecture. Most striking is the absolute failure of the Mamluks to develop any significant new urban settlements; indeed, they exhibited a considerable indifference to the established cities bequeathed to them by the Ayyubids. After the sack by the Mongols, Aleppo remained ruined and half-deserted for some fifty years, and it regained its old prosperity only in the fifteenth century when it became a major exchange-point for the silk-trade between Venice and Persia. Both in Aleppo and Damascus, the extensive growth of suburbs under the Mamluk dominion was a haphazard response to new economic and ethnic situations, not the result of planned foundations. (1) In Egypt itself, Alexandria fell ever more rapidly into decay, though its harbor was of crucial importance to Mamluk prosperity, and Fusṭāṭ, which had recovered much of its ancient commercial and industrial activity even after the conflagration of Shāwar (564/1168), sank into total ruin and desolation in the districts east of the Mosque of 'Amr ibn al-'Āṣ. (2) Cairo as a whole expanded, to be sure, but again, it was not the result of state policy; the origins and early growth even of the important port area of Būlāq seem lost in obscurity. (3)

(1) Aleppo: J. Sauvaget, *Alep: Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIX^e siècle*, Bibliothèque Archéologique et Historique, XXXVI (Paris: Paul Geuthner, 1941), pp. 161-185

Damascus: J. Sauvaget, "Esquisse d'une histoire de la ville de Damas," *REI*, IV (1934), pp. 462-467. Nikita Elisséeff, "Dimashq," *EI (2)*, vol. II, pp. 285-286.

(2) J. Jomier, "Fusṭāṭ," *EI (2)*, vol. II, p. 959.

(3) J. Jomier, "Būlāq," *EI (2)*, vol. I, p. 1299.

The lack of an urban policy in Syria need occasion little surprise, because the major foundations of earlier dynasties had always been intended as capital cities; Syria, however important to the Mamluks, was simply a provincial area, which in the nature of things would have been granted little attention of this kind. It is likewise not difficult to explain the case of Alexandria, for even under the Fatimids, when it knew its greatest prosperity in Islam, it had essentially been only the Mediterranean port for Cairo; (1) its tragic decline in Mamluk times was in a sense only the logical extension of a process already long in motion.

Cairo, however, is a different matter. If it be admitted that Mamluks could not have moved their capital very far, given the political and economic logic of its location, one must still ask why they did not follow local dynastic custom in establishing a new imperial quarter. Here, I would suggest, we have our first encounter with a topic which will often recur in our considerations—the Mamluk inheritance of Ayyubid concepts and institutions. Here, Ṣalāḥ ad-Dīn is the crucial figure. His contributions to the topography of Cairo were immense: he did much to restore ruined Fusṭāṭ; he united the conglomeration of settlements making up his capital into a single entity by encompassing them with a line of fortification extending to the east and south of the Fatimid walls; and as the keystone of these he undertook the great Citadel. (2) But all this was a work of restoration and consolidation; no essentially new urban settlement is owed to Ṣalāḥ ad-Dīn or to his Ayyubid successors. Not until the reign of al-Kāmil (1218-1238) did the new Citadel actually become the residence of the Sultans; only with Baybars and especially an-Nāṣir Muḥammad was it converted into a self-sufficient palace quarter. More to the point in this context, the Citadel remained quite

(1) S. D. Goitein, "Cairo: an Islamic City in the Light of the Geniza Documents," in I. M. Lapidus, ed., *Middle Eastern Cities: a Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1969), p. 82.

(2) Studied in K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt* (2 vols; London: Oxford Univ. Press, 1952-1959), vol. II, p. 1-63.

isolated from the rest of the city until well into the fourteenth century; it was never the focus of a new urban development. (1)

Why did Ṣalāḥ ad-Dīn not follow the traditional path of Egyptian dynasts? Perhaps one may speculate that his policy was tied to his portrayal of himself, not as the founder of a new dynasty properly speaking, but as the restorer of Abbasid hegemony in Egypt. The Abbasid restoration, in turn, was intimately joined to the two themes by which Ṣalāḥ ad-Dīn justified his regime: defense of the *Sunna* and the Counter-Crusade against the Franks of Syria. (2) For neither of these values was the establishment of a new city a very appropriate architectural expression; moreover, such an act, which could have stemmed only from the pride of a man who thought himself an independent sovereign, might well have damaged Ṣalāḥ ad-Dīn's claim that he was merely the loyal servant of the orthodox Caliph in Baghdād.

Since the later Ayyubids used the same ideological justification for their rule as had the founder of the line, and since they were similarly reluctant to press lofty claims concerning their political status (with the limited exception of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb), (3) it is no surprise that their architectural endeavors should have been of the same kind as his. The Mamluks, then, breathed quite a different ideological atmosphere than had many of the dynasties which had preceded them; in adopting the Ayyubid justifications of political power for their own—to which the necessities of the times indeed compelled them—they also accepted Ayyubid attitudes as to the kinds of construction which should be sponsored by a dynasty of *jihād* and the *Sunna*.

(1) A convenient reference is Gaston Wiet, *Cairo, City of Art and Commerce*, Centers of Civilization Series (Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1960), pp. 43-44, 60.

(2) An excellent treatment of the propaganda of Ṣalāḥ ad-Dīn in E. Sivan, *L'Islam et la croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1968), pp. 93-101.

(3) Discussion and references in my unpublished dissertation, "The Ayyubids of Damascus, 589-658/1193-1260: a Principality in Medieval Syria" (2 vols., Univ. of Michigan, 1969), vol. II, pp. 438-445.

Just as these attitudes did not encompass major urban foundations, so also they excluded palace complexes of the kind of al-Mu'taṣim's Jausaq al-Khāqānī or the Fatimid palaces of al-Qāhira. The Mamluk devotion to luxury and display needs no comment here; the Sultans and their *amīrs* stinted nothing to provide superb residences for themselves. Nevertheless, these structures were not the main focus of their public architecture. Again, I think, the reasons for the contrasting behavior of the Abbasid-Fatimid and Ayyubid-Mamluk monarchies will be found in their respective ideologies of kingship. For the former, the royal palace was not merely a residence and a center of administration, it was also a setting which symbolized the nature and significance of a universal monarch—of a personage who was the successor of the Prophet, the Shadow of God on earth, the guarantor of the entire Muslim Community, and (among the Fatimids) divinely appointed and guided. (1) A major function of the palace was simply to seal him off from the mass of ordinary folk, and at the same time to overwhelm them with tangible evidence of his power and majesty. But beyong that, many features of the palace seem to have been carefully calculated symbols. For example, there were the glittering fountains and pools of the Fatimid palace, clearly meant to have paradisiac connotations, and the huge palace at Sāmarrā had a domed throne-chamber, suggesting the universal character of the Caliphal office by means of one of the most potent of all symbols. (2) Finally, the elaborate ceremonial of the Abbasid and Fatimid courts, descended from that of Byzantium and Sassanian Iran, absolutely required

(1) References for the ideology of the Caliphate-Imamate can be found in W. Ivanow, "Imām," *SEI*, pp. 165-166; and T. W. Arnold, "Khalīfa," *SEI*, pp. 239-241.

(2) On the Jausaq al-Khāqānī in Sāmarrā, the necessary references are in K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (Penguin Books, 1958), pp. 260-266. For the Fatimid palace in Cairo, useful notes in Marius Canard, "Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin," *Byzantion*, XXI (1951), pp. 358-365.

such glittering settings if their own rich symbolism was effectively to be communicated to the observer. (1)

In contrast to this, a regional prince who founded his title on his qualities as *mujāhid* and upholder of the *Sunna*—on the practical character of his office, so to speak—would want attention focussed on his deeds rather than on his person *per se*. For him, a great palace certainly had value as a sort of *imitatio imperatorum*, but it had very little to do with the nature of his regime. For certain monarchs of this sort (e.g., Nūr ad-Dīn and Ṣalaḥ ad-Dīn) too grandiose and lavish a palace might well have detracted from their claims, which were better served by the austere grandeur of walls and citadels.

The ceremonial of the Mamluks may serve to confirm these speculations, for though imposing and extremely formal, it was meant to underscore an ideology of kingship far removed from the Abbasid-Fatimid model. The weekly military procession and review, in which the Sultan and his attendants emerged from the Citadel to inspect the army units drawn up on the Hippodrome, called attention to the military character of the state and hence to its mission of *jihād* against the enemies of God. Again, the formal *maẓālim* sessions held once a week in the *dār al-'adl* of the Citadel, in the presence of the four Chief *Qāḍīs* of the Empire and of the heads of the civil and military administration, showed the devotion of the ruler to justice and the principles of God's law. The *khiwān* or formal banquet, at which the great *amīrs* partook (briefly and formally) at the table of the Sultan, attended by his household officers, symbolized the peculiar combination of military hierarchy and patriarchal household which formed the essential structure of the Mamluk state. One last ceremony, the public precession of the Sultan through the streets of Cairo during holidays and celebrations, distributing his largesse upon the poor, demonstrated not only his role as alms-giver and succorer

(1) In addition to Canard, cited above, a few passages dealing with the ceremonial of ambassadorial receptions under the Byzantines and Abbasids are translated in G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam: a Study in Cultural Orientation*, 2nd ed. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1963), pp. 27-30.

of the needy, but also and most importantly the very fact of his presence. (1) Though all these ceremonies were governed by a precise protocol and were carried out in great splendor, none required the kind of architectural settings characteristic of Caliphal times; two of them were in fact conducted in the open air, and another in an outer assembly-hall within the Citadel. The point of these ceremonies was to focus attention on the practical role of the Sultan through a set of ritualized and symbolic acts. In all this, the architectural setting had no symbolic value beyond suggesting the power and grandeur of the state. Again, one is led to recognize that for the Mamluks, palace architecture was not a necessary or even a useful expression of their ideology of kingship.

The congregational mosque—the third element in the "classical" ensemble—presents us with a very different set of problems. On the one hand, it is a type of architecture entirely suitable, even (one would think) obligatory, for the *Sunnī* prince-*mujāhid*; and on the other, the Mamluk dynasty opens with a splendid example of this form in the great mosque of aẓ-Ẓāhir Baybars. (2) Nevertheless, it is clear that the congregational mosque, in the sense of a structure intended to serve the needs of the entire Community resident in one area, was not a monumental type cultivated by the Mamluks, and a closer examination of the Mosque of Baybars will bear out this point.

In some ways it is a very conservative structure, conforming very closely to the traditional hypostyle mosque plan: a huge rectangle some 100 metres on each side, with an open *ṣaḥn* roughly 60 m. by 75 m. Along each lateral wall runs a covered arcade three aisles deep, while the rear wall has a similar arcade

(1) The descriptions of the ceremonial *per se* are from M. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes*, Bibl. Arch. et Hist. III (Paris: Paul Geuthner, 1923), pp. XCIX-CIV, though the interpretation is my own. The parallels between Mamluk ceremonial and their epigraphic titulature (stressing authority, *jihād*, justice, and charity) should be obvious: see Max van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum: Ire partie, Égypte, fasc. I, Le Caire.* Mém. de la Mission Arch. française au Caire, XIX (Paris : Ernest Leroux, 1894-96), pp. 279-282.

(2) Studied in Creswell, *Egypt*, vol. II, pp. 155-173; Pls. 48-53.

two aisles deep. The *bayt aṣ-ṣalāt* set against the south-eastern wall is of course much deeper, consisting of six aisles running parallel to the wall. In front of the *miḥrāb* is established a huge *maqṣūra* 15 m. square, which was originally covered with a dome deliberately intended to equal the size of the one covering the tomb of the Imām ash-Shāfi'ī. The decorative motifs of the Mosque of Baybars present many elements previously unknown or rare in the religious architecture of Egypt, but just as in the plan, there is nothing in the decor of this mosque which would remove it from the established hypostyle tradition.

It is nevertheless an extremely anomalous structure in two respects, and as a result of these we shall be compelled to interpret it rather differently than the above description would have indicated. In the first place, the Mosque of Baybars has from the exterior a striking resemblance to a fortress, with its superb stone walls, its corner towers, and its massive projecting gateways (cubical entrance towers, really) in the middle of the northwestern, southwestern, and southeastern facades. (These latter, as Creswell has demonstrated, are based on two earlier Fatimid examples, but ultimately derive from the Roman triumphal arch.) (1) The reader need not be reminded how rare it was for a hypostyle congregational mosque to have any meaningful exterior facade at all—these buildings were always designed to be viewed from within the *ṣaḥn*. It is clear, then, that Baybars intended to make the effect he did. The fortress-like appearance of this mosque becomes even more intriguing when we note that it was partially constructed from materials stripped from the fortifications of Jaffa, which Baybars had seized from the Franks in the spring of 1268. (2)

Quite as significant as the exterior facade of the Mosque of Baybars is its location. In the first place, Baybars himself selected his own polo grounds, located a half-mile north of the

(1) Crewell, *Egypt*, vol. II, pp. 161-162; *idem*, "Bāb," *EI (2)*, vol. I, p. 830.
(2) Creswell, *Egypt*, vol. II, p. 155, citing Maqrīzī's *Khiṭaṭ*, vol. II, pp. 299-300 (Būlāq ed.).

city walls, as the most suitable site for the huge structure. It had two special advantages. First, its use would involve no confiscation of property, so that the legal status of the mosque could not be called into question. (1) Secondly—and probably more importantly in Baybars' thinking—his mosque would be fully visible from all sides. The Sultan explicitly forbade the immediate environs of the mosque ever to be built up, trying thus to protect it from the host of jerry-built stalls which inevitably surrounded monuments built in Cairo proper and spoiled at least a part of their monumental effect. Even more remarkable is that the area in which Baybars located his mosque seems to have been thinly settled at that time, and it is clear that the never intended it to form the centerpiece of a new urban development or of a new governmental quarter. (2) As for the possibility that he meant this huge structure to serve as a place of prayer for the older portion of Cairo, it was clearly much too isolated for that.

One must conclude, then, that Baybars did not really have in mind the need for a place for communal prayer at all, but rather that he intended this splendid edifice to be a monument of symbolic value. What meaning?—I would suggest that by virtue of its site, its appearance, and the source of its materials, the Mosque of Baybars was intended to represent Sunnī Islam militant and triumphant. And among a population which had witnessed the Sultan's tremendous victories over the Mongols and the Franks, and which observed his recognition of the equal and official status of the four orthodox *madhāhib* and his neutralization of the Ismā'īlīs in Syria, there is little doubt that his intentions were immediately understood.

The Mosque of Baybars was of course not the last hypostyle congregational mosque to be erected in Cairo; it seems likely that the Mamluks built more monuments of this type than

(1) A very real issue, if one remembers the furor which attended the building of al-Manṣūr Qalā'ūn's great complex: D. S. Margoliouth, *Cairo, Jerusalem, and Damascus* (New York: Dodd, Mead and Company, 1907), p. 128.

(2) Creswell, *Egypt*, vol. II, p. 155.

had all their predecessors in Egypt together. (1) However, Baybars' was the last such mosque on the grand scale, the last which in principle could have served the needs of a major settlement. There is no disputing that the mosques constructed thereafter might occasionally be quite imposing, (2) but clearly they were never meant to be the sole center of worship for a major settlement. Moreover, in spite of the commonness of this monumental type during Mamluk times, one feels that it was not the form which best exemplifies the architecture of that age. It was certainly not a type favored for experimentation in form and technique (though innovations created in other kinds of buildings might be adopted), nor could it ordinarily expect to be endowed with the finest or most lavish ornamentation. Finally, the effort to attain an effective, coherent, and striking composition seems for the most part to have been much less energetically pursued for the congregational mosque than for other architectural forms. It was as if the Mamluks felt that here they had inherited a completely evolved form—one which retained its meaningfulness and social utility, to be sure, but also one in which the possibilities for creative development were exhausted.

One reason for this loss of interest in the hypostyle mosque must, paradoxically, lie in what Oleg Grabar has termed "a widening of the social base of architectural patronage," (3) a process which seems to have begun in the second half of the

(1) The number of those listed in Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. I, pp. 261, 307, which includes only the extant mosques of some artistic value, comes to thirty-three.

(2) The most obvious example is the splendid Mosque of al-Mu'ayyad Shaykh inside the Bāb Zuwayla. But this structure was built not to serve the needs of the neighborhood (al-Azhar is very near-by, for one thing), but in fulfillment of a pious vow which Shaykh had made during his imprisonment in a jail located on the future site of his mosque prior to his accession to the throne. Moreover, the mosque contained his tomb, and this fact connects it to the tomb-madrasa and the cycle of attitudes revolving about that monumental type. It is important to note that the two other Circassian examples of the tomb-mosque — those of Barqūq and Barsbāy — are located in the desert cemetary east of the city and were hence useless as places of public worship.

(3) Oleg Grabar, "The Architecture of the Middle Eastern City", in Lapidus, *Middle Eastern Cities*, p. 39.

eleventh century. In earlier centuries, the congregational mosque had in general been constructed only at the behest of the chief of state (or at least of his highest local representative), and it was paid for and maintained at the expense of the public treasury. To undertake a large congregational mosque, then, was in fact an act of state, an aspect of official public policy. In Egypt and Syria, at least, the major established shrines (e.g., the Umayyad Mosque of Damascus, the Ḥaram ash-Sharīf in Jerusalem, the Mosque of 'Amr ibn al-'Āṣ in Fusṭāṭ) continued to be charges on the state throughout the Mamluk period, (1) but new religious architecture of any type which was begun after 1100 was undertaken as a private and individual initiative. That is to say, religious monuments were henceforth founded by anyone who had the means to do so—a situation in which the head of state was simply the richest and most powerful patron—and the task would be carried out at the sponsor's personal expense. As to the maintenance of such buildings and their staff, this was taken care of through pious foundations carved out of the sponsor's own property *(awqāf ahliyya)*. (2)

This change in the system of patronage must inevitably imply a change in people's attitudes about the relationship between the state and Islam—that the state was no longer the entity through which the essential unity of the Islamic Community was expressed, nor was it the sole body empowered to act for the Community. Rather, state and Community were coming to inhabit distinct and autonomous realms, each with ends and values of its own. In the context of this attitude, the immense congregational mosques of the old style were bound to lose their meaning as the expression of the identity between state and Community and of the role of the state as

(1) Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, vol. I, p. 450, would seem to support this. In addition, there is some fairly clear evidence for the Syrian shrines which can be gleaned from Mujīr ad-Dīn, an-Nu'aymī, and inscriptions referring to restorations, additions, etc., carried out in them.

(2) Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. I, p. 153; J. Pedersen, "Masdjid," *SEI*, pp. 348-350, where the complex administrative system of mosque finances is presented in some detail, though the chronology is not always clear.

the political embodiment of Islam. When the state and the congregational mosque were no longer identified in this way, so that the mosque became simply a place of communal prayer, it made little sense to construct any more of them on the grand scale; the need of Muslims to have a place to meet for the Friday prayer could be better met by a larger number of smaller mosques. Moreover, the increase in the number of patrons, once the state *per se* ceased to play a major part in religious architecture, naturally meant a decrease in the resources available for each building. Thus, the weakening of older concepts of the bond between state and religion led to a situation in which the large congregational mosque was no longer feasible and in which new ones would have had little significance except the ostentatious display of piety had they been built.

This line of argument may help us to understand why the hypostyle mosque, which can become indefinitely large without presenting any structural problems to the builder, nevertheless shrank to modest proportions during the outwardly prosperous Mamluk regime, but it gives little insight into the general unimaginativeness in the use of this style at this time. Here, I believe, we must refer to a basic fact of the history of Islamic architecture: whereas before 1050 A.D. or so, the congregational mosque had been the only monumental type of specifically Islamic significance available to builders, by 1250 there was a host of possible forms which had grown up to serve the needs of religion. Since a discussion of the ideological development underlying these architectural changes is simply out of the question in the space available, we must be content with a few assertions: the growing acceptance among Muslims of sainthood and of veneration for the dead; the evolution of Ṣūfism from an individual seeking for God into a communal, corporate way of life with intimate ties to urban society, and the increasing awareness even in rigorously Sunnī circles of the spiritual possibilities in the Ṣūfī movement if it could be controlled; finally, the need felt by Sunnīs for a more systematic and effective teaching of the elements of orthodox belief if the alarming successes of the Shī'a during the tenth century were

to be combatted and reversed. (1) For these new modes of religious thought and behavior the congregational mosque would not do, and a new set of monumental types gradually emerged: the *mashhad* and *turba*; the *khānaqāh*, *ribāṭ*, and *zāwiya*; and, perhaps the most characteristic religious form after the beginning of the twelfth century, the *madrasa*.

It was this array of monuments, far better than the traditional congregational mosque, which expressed the religious atmosphere which the Mamluks inherited; these served the active and innovative elements of the Sunnī faith, whereas the mosque met only a ritual requirement which, however crucial an element of Islam, was so ordinary and so routinized that it could no longer express the distinctive character of the new Sunnism. It is thus no surprise that those who sponsored the religious monuments of the Mamluk period should have devoted their best efforts to these newer forms instead of to the mosque, which could be taken as much for granted as the institution of ritual prayer which it served. These considerations gain point if we recall the manner in which the Mamluk Sultans and *amīrs* justified their domination—war against the heretic and infidel and furthering of the Sunnī faith. In sponsoring the *madrasa* and *khānaqāh*, they were adding to the means by which Sunnism had effectively overcome its internal enemies in Egypt and Syria by the time of the Mamluk accession to power, and thereby they were confirming its new role as the one orthodoxy within their realms. As to the *turbas* which they built for themselves in such vast numbers and with such grandeur, these structures point to their desire to be considered members of that class of "defenders of the faith" whose memories (along with those of prophets and saints) it was proper to venerate.

(1) We cannot possibly give adequate references for these immense transformations here. Further indications will be found in the following: Oleg Grabar, "The Earliest Islamic Commemorative Structures: Notes and Documents," *Ars Orientalis*, VI (1966), pp. 7-45; Louis Massignon, "Ṭarīḳa," *SEI*, pp. 573-578; *idem*, "*Taṣawwuf*," *SEI*, pp. 580-581; Claude Cahen, "Futuwwa," *EI (2)*, vol. II, pp. 961-965; George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad," *BSOAS*, XXII (1961), p. 1-56.

In acting thus, it is true, the Mamluks were in no sense innovators. In the first place, they added no essentially new monumental types to the repertoire which they had inherited from Zangid and Ayyubid times. Nor can one identify a departure from established practice in the fact of their patronage of these forms, for the Sunnī renaissance had since early Seljukid times been very closely associated with the state, and had succeeded largely because of the wealth, influence, and even overt force which high officials had used in its support. (1) Nevertheless, it is true that the Mamluks lavished greater care on their monuments than had their Zangid and Ayyubid predecessors; the Mamluk structures were not only larger and more richly decorated, but were also conceived with an eye to their dramatic impact, far more than had been those of the Ayyubids. This fact alone would compel us to recognize that the Mamluks were far more than passive continuators of an empty and routine tradition of monumental types. On the contrary, the institutions of the Sunnī renaissance which they had inherited remained a vital and central concern to Mamluk society, (2) and thereby were capable of providing the ideological ferment necessary for evolution and innovation in architecture.

With this, we are at last brought before the question of the "Mamluk style" in the architecture of Cairo. For it is undeniable that although Mamluk architecture attempts to serve precisely the same religious institutions as had that of the Zangids and the Ayyubids, and although it introduces (with the trivial exception of the *sabīl-kuttāb*) (3) no new monumental

(1) For the twelfth century, the necessary documentation is in Nikita Elisséeff, *Nūr ad-Din: un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades* (3 vols.;, Damascus: Institut français de Damas, 1967), vol. III, pp. 750-779, 915-935, See also Sivan, *Islam et la Croisade,* chs. 3-5, *passim.*

(2) At least until early Circassian times, when they seem to have become somewhat fossilized. Cf. van Berchem's imaginative discussion of the transformation of the *madrasa* into a *jāmi'* during the fifteenth century: *CIA, Égypte,* I, pp. 361-362, 532-536. His analysis of the institutional change remains valid, though his comments on the parallel architectural evolution seem gravely compromised by Creswell's study of the evolution of the *madrasa* in *Egypt,* vol. II, pp. 104-134.

(3) Hautecœur-Wiet, *Mosquées,* vol. I, pp. 105-107.

types into the set established by the time of their accession, the new rulers of Egypt nevertheless created an architectural style which departed radically from that used by the Ayyubids, their immediate predecessors. The problems which this fact raises are in essence three: 1) what are the common features in the major monuments erected in Cairo from 1250-1517 which permit us to say that they belong to a single style; 2) in what ways does this new style depart from that current in the decades preceding the Mamluks; 3) what is the apparent significance of this change—i.e., what ideological or artistic motivations might have served to bring it about?

It is, to be sure, not very precise thinking to speak of a single Mamluk style in Cairene architecture, for one can distinguish at least four very distinct periods within it. The early Mamluks (through the time of aẓ-Ẓāhir Baybars) essentially continued the Fatimid-Ayyubid style established during the preceding century, though Baybars seems to have had a marked taste for the stone-work used to decorate the monuments of North Syria and the Jazira. A second period, essentially contemporaneous with al-Manṣūr Qalā'ūn and his son al-Ashraf Khalīl, might be called an age of transition, but in fact the monument sponsored by these two rulers are altogether *sui generis*; they have no real precedents in Muslim Egypt and no successors. It is with the third period, extending from the accession of an-Nāṣir Muḥammad to the end of the Baḥrī dynasty, that a distinctively "Mamluk style" at last emerges; it underwent a considerable evolution during these eighty years, of course, but one always feels that he is dealing with a succession of builders who shared a common set of concepts as to forms, decor, and techniques. The Circassian period, by far the longest of the four epochs, exhibits at the outset a number of striking innovations, but once the Circassian style was established it continued with little essential change—merely an increasing elaboration and refinement—down to the fall of the Mamluk kingdom.

In the light of these considerations, are we justified in thinking of the Mamluk era as a unified period in the history of architecture? I would argue that we are, and this for two reasons.

First, from 1300 on, at least, we seem to be dealing with a self-contained evolution of form, materials, and technique—an evolution in which patrons and architects felt that they were heirs to a well-defined and (one assumes) self-conscious local tradition, one well able to filter attempted innovations and foreign influences through a screen of relatively consistent criteria as to what would be pleasing and appropriate within the established style of Cairo. (In this regard, one can cite the lack of interest shown towards polychrome tiles and rectangular Kufic panels, though it is clear that Cairene builders were well aware of both and probably knew of the major role which both enjoyed in the decoration of Persian and Rum Seljukid architecture). It is likewise an indication of the nature of this architectural evolution that innovations grew up and established themselves only very gradually. For example, the stone dome first appears in the vestibule of the tomb-madrasa of the *amīrs* Sanjar Jāwalī and Sallār, built in 1303-4; but only in 1359 is stone used for a cupola over the tomb-chamber proper (the *turba* of Tankizbughā). (1) Thereafter, however, there is hardly a dome on any monument of prestige which is not made of stone. Finally, we could point to the persistence throughout the Mamluk period of the same basic modules of construction—the *qā'a* with one or more *īwāns*, the domed square chamber—though this in itself would prove little.

A second reason for conceiving of Mamluk architecture as a unity is the constant goal which it seems to have set for itself—a goal which we may term "striving for effect." In their major constructions, and even in many of their lesser ones, the Mamluks appear to be attempting monuments which will dramatically impress themselves upon the senses of the beholder and force him to take notice of them. This effect emerges from four of the most obvious and persistent elements of the Mamluk style.

(1) Sanjar Jāwalī/Sallār: Creswell, *Egypt*, vol. II, pp. 242-245, Pls. 90-94; Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. II, Pls. 92, 96. Tankizbughā: Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. II, Pls. 137, 138.

In the first place, there is the largeness of scale so characteristic of these structures—not so much largeness of area, to be sure, but rather loftiness. And even where Mamluk buildings do not loom above the passerby (an effect increased by the notorious narrowness of even the major streets of medieval Cairo), they often give the appearance of height by the use of vertical elements—ribbed domes set on tall circular drums, series of flat-backed vertical niches running almost the entire height of the exterior facades, the often impracticably tall minarets with their octagonal shafts.

Secondly, and closely related to the above, are the carefully planned facades of Mamluk architecture, focussed upon an imposing portal. Of these portals, the most common type (as it was the most striking) seems to have been one borrowed from Syria, where it had been current at least since the late twelfth century: a deep rectangular niche, set into the wall of the facade and running most of its height, upon which was set an elaborate *muqarnas* zone of transition leading up to a semi-dome. (1) The whole complex might be slightly higher than the wall on either side, but normally it would not project out in front of it. On either side of this portal the facade wall would be articulated by a series of vertical niches, topped by a few rows of *muqarnas* cells. (The reader need hardly be reminded that for many centuries Islamic architecture had no external facades worthy of the name, and that even the Syrian and Egyptian portals of the twelfth and early thirteenth centuries, while often quite interesting and skillfully made, were far more modest creations than those of the Mamluks.)

The third of these basic elements of the Mamluk style is the growing dominance of stone in all parts of the structure, to the point that stone soon supplanted stucco as the medium for carved decoration. (2) And as we have already mentioned,

(1) Creswell, *Egypt*, vol. II, pp. 146-147, figs. 74-78.

(2) Creswell, *Egypt*, vol. II, pp. 233, 236, considers 1325 to be more or less the terminus for the major decorative use of stucco. It is clear, of course, that it was still used in a minor way for some decades after that.

stone eventually came to be the favored material for the entire superstructure of major monuments, including the domes. Now, under the later Fatimids stone had begun to replace brick in the lower parts of many buildings, but it remains most remarkable that the Mamluks should have come to prefer this heavier and less plastic (hence more difficult to use) substance even in those parts of a building where structural strength (an obvious advantage of stone) was not really at issue. Stone, of course, suggests grandeur and permanence, not to mention the great resources of wealth and skill necessary in using it, and it is even possible that the lofty stone facades of the Mamluk monuments may have had fortress-like connotations for contemporary onlookers. I suspect that it is in these overtones, and not in any purely structural evolution or necessity, that one will find an explanation for the Mamluk taste for stone construction.

The fourth of the dominant characteristics of Mamluk architecture would be the taste for color. It is true that Mamluk taste rejected the polychrome faience which had already become such a salient feature of Iranian and Rum Seljukid architectural ornament, but the extensive and growing use of *ablaq* construction, of colored marble panelling on the entire breadth of the qibla wall, of gilt and vividly painted wood, and of stained glass are enough to show that the Mamluks were intensely devoted to color as an element of architectural design.

It is obvious, of course, that these four elements were present in very different degrees from one building to the next, and in addition, the prominence of the role played by each naturally waxed and waned with the overall evolution of the Mamluk style. Thus, the Circassian period seems to have been more concerned with color and the ornamental possiblities of stone than it was with the effect of loftiness or with imposing monumental entrances. Nevertheless, the tall semi-domed portals, the vertical niches of the exterior walls, and the high-mounted domes and slender octagonal minarets of earlier decades all continued to define the profile of Mamluk architecture, albeit that they were often used in a rather routine and uninteresting manner.

If, then, one is justified in speaking of a unified Mamluk style for the two hundred years after the accession of an-Nāṣir Muḥammad, in what way is this style differentiated from that of the Ayyubid period? As we have mentioned in many places above, the Mamluks inherited, effectively unchanged, the Ayyubid ideology of the nature and justification of political power and likewise the social-intellectual synthesis of twelfth-century Sunnism. One might well expect, then, that Mamluk architecture would closely resemble that of their predecessors, all the more as the Mamluk regime emerged from the palace circles of the Ayyubids. But if this is not the case—and clearly it is not—then we are faced with an apparent anomaly, the explanation of which requires in part that we understand just how the Ayyubid and Mamluk styles differ from each other.

Our comparison must begin with the recognition that Ayyubid architecture was (in style, though not in its monumental types) essentially a continuation of the late Fatimid tradition established during the first half of the twelfth century. (1) This Fatimid-Ayyubid style, as we may call it, seems to have been characterized in the first instance by a certain moderation of scale as compared to the Mamluk monuments. Whether this was in fact the case is hard to tell, since only a pitiful fragment of late Fatimid and Ayyubid architecture remains for us to judge by. Nevertheless, if one set the largest of the Fatimid-Ayyubid structures—e.g., the mosque of aṣ-Ṣāliḥ Ṭalā'i' (1160) and the tomb-madrasa of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb (1243)—against the largest of their Mamluk counterparts, the latter clearly represent a far grander conception. Likewise, the verticality of the Mamluk edifices is much more pronounced. It is not that their facades are consistently more lofty than those of the Fatimids and Ayyubids, but rather that Mamluk superstructures were both taller in fact and were so designed that their height would be emphasized. Specifically, the minaret of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb is not only several meters shorter than the minarets on equivalent Mamluk structures; it is also

(1) Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. I, p. 252.

based upon a rather broad square shaft which in effect ties it down to the body of the structure rather than letting it soar above it as would the octagonal shafts of the Mamluks. (1) Likewise, the domes of the older style have a relatively low profile and are typically seated on a short octagonal drum, itself resting on a low square structure set atop the body of the edifice, so that the upward sweep of the eye again is broken.

There is no reason to doubt that the non-verticality of the Fatimid-Ayyubid style stems from the builders' lack of interest in this rhetorical device. But one could argue that the apparently smaller scale of the older style cannot directly be ascribed to the expressive intent of its builders, for the twelfth and early thirteenth centuries saw many extended period of financial troubles for the government of Egypt, and patrons and architects may well have been compelled to adhere to limits which fell far short of their ambitions. (2) On the other hand, there is the evidence of the immense Citadel, the walls of Ṣalāḥ ad-Dīn, and the fortress and palace of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb on Roda to suggest that the resources and skills were available for any project which the Fatimid and Ayyubid elite wished to undertake.

However this may be, the differences between Fatimid-Ayyubid and Mamluk architectural style emerge clearly in other elements as well. A most remarkable example—for at first glance it would seem to be a point of similarity—is provided by the monumental entrance. Although this feature seems to have been less characteristic of Fatimid-Ayyubid than of Mamluk architecture, two fully realized examples remain to us from the former period: the portals of the Mosque of al-Aqmar (1125) and the *Madrasa* of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb. (3) Just as in many Mamluk examples, aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb's facade is organized as a series of vertical niches flanking each side

(1) Creswell, *Egypt*, vol. II, fig. 45, Pl. 33a.

(2) An account of the period's monetary crisis and the economic implications of this in A. S. Ehrenkreutz, "The Crisis of the Dīnār in the Egypt of Saladin," *JAOS*, 76 (1956), pp. 178-187.

(3) Al-Aqmar: Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. II, Pl. 43. aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb: Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. II, Pl. 60; Creswell, *Egypt*, vol. II, Pls. 33b, 34a.

of a superb portal; and al-Aqmar too, though it has a very short facade, displays a fine portal, counterbalanced by a niche set into the left side of the facade. It seems clear enough that the idea of vertical niches articulating the facade and serving to frame and emphasize the portal must have come to the Mamluks from Fatimid and Ayyubid usage. But the portals *per se* of al-Aqmar and aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb were just as surely not models for those of the Mamluks. Not only was the most typical Mamluk pattern a Syrian importation, but its origin most probably lay in palace gateways like that of the Jausaq al-Khāqānī. (1) On the other hand, although the portals of al-Aqmar and aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb are each sharply distinct from the other, both would have found their origins in the Fatimid-Ayyubid type of *miḥrāb* with its peculiar and striking conch-shell top—that is to say, is an architectural feature of (by this time) purely religious and ritual significance. Neither portal, certainly, has any perceptible relationship to the ceremonial entrances then to be seen in Cairo—the projecting gate of the mosque of al-Ḥākim bi-Amri'llāh or the superb trio of city gates erected at the behest of Badr al-Jamālī in the 1080's—nor to the Syrian type of portal used in Mamluk times. Just why such elaborate facades and portals came to be used in late Fatimid times on monumental types which had not previously been thought to require them is unclear, but surely we must assign a different intent to a portal derived from Islamic ritual than to one stemming from palatial entrances.

Finally, we may refer to the nature of the decor used in Fatimid and Ayyubid monuments. The latter dynasty, at least, was not immune to the charms of color, as is proved by the fine stained glass in the tomb of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb and the elegant painted medallions in the Tomb of the Abbasids. (2) Nevertheless, the Ayyubids followed the Fatimid example in

(1) Creswell, *Egypt*, vol. II, p. 147, submits this as a provisional hypothesis, for no intermediate stages of development are extant.

(2) Abbasid Caliphs: Creswell, *Egypt*, vol. II, pp. 89-91, figs, 41-43 (both the discussion and the superb drawings are from the hand of Farīd Shāfi'ī). aṣ-Ṣālih Ayyūb: Creswell, *Egypt*, vol. II, p. 103, fig. 49, Pl. 40d.

their reliance on two media, carved stucco and wood, as the basis of architectural decoration. In spite of some differences in detail as to motifs and patterns, and in spite of the generally greater ornateness and elegance of the Ayyubid period, the general effect remains the same—a dual impression of restraint created by the white walls and dark brown furniture, ceilings, and tie beams on the one hand, and of richness and refinement created by the intricate patterns worked into the wood and stucco on the other. Beyond the media of decoration and a common approach to their use, the later Fatimids and Ayyubids shared a decorative motif which more than any other single element seems to define the character of their architecture. This is the rectangular niche topped by an inverted, keel-arched conch-shell; it was almost the exclusive form for the *miḥrāb* from its appearance in 1125 until the end of the Ayyubid period, (1) and in addition it dominated external decor as a favorite form for the wall niche. Now it is true that none of this was abandoned outright by the Mamluks, who for some decades continued to depend quite strongly on carved wood and stucco ornament, and who never completely abandoned the distinctive conch-shell motif of their predecessors. But after 1300 carved stucco was used less and less frequently and disappeared altogether in the third decade of the century; as for the conch-shell, it was, except in a very few consciously archaizing structures, (2) reduced to a very subordinate role in the repertoire of decorative forms, appearing only as an embellishment for a storey of a minaret or something else of that kind.

In the decor as in other aspects of architecture, then, we confront a most interesting dilemma: the Ayyubids rose to power as the suppressors of the Fatimid religious heresies and their claims to universal political dominion in Islam, proclaiming instead the restoration of Abbasid sovereignty and of the legal-

(1) Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. I, pp. 246-247, and plates *passim* in vol. II; See also the sequence of *miḥrābs* in Creswell, *Egypt*, vol. II, Pls. 106-114.

(2) E. g., the Māridānī Mosque of 1340 — Hautecœur-Wiet, *Mosquées*, vol. II, pl. 111.

theological creed of Sunnism. Nevertheless, the Ayyubids had no difficulty in accepting Fatimid architectural style for their own, even for the new monumental types—*madrasa*, *khānaqāh*, etc.—which they introduced. The Mamluks, on the other hand, arising from the ruling circles of the Ayyubids and retaining their former masters' political and religious outlook as their own, soon came to feel that the architectural style of their predecessors was no longer appropriate, and by 1300 were well on their way to abandoning it altogether in favor of a drastically different set of forms. To explain this change by some such phrase as "a change of taste" is to beg the question completely. Nor does it seem convincing to think in terms of the exhaustion of the older style's possibilities: men turn to a new style not merely because the old has become decadent but because they cannot make it express their ideas and values. Clearly, I believe, the Mamluks represent not merely a change of style but a change of expressive intent.

In trying to define the nature of this change, I would suggest that the Ayyubids were not attempting to create an architectural expression of the ideology which underlay the new institutions of the *madrasa* and *khānaqāh* which they brought with them into Egypt. In other words, these new institutions were not, in the Ayyubid mind, associated with a special set of architectural forms, nor did the architectural style of Cairo in itself imply to them the Ismā'īlī doctrines which they were trying to suppress. There was no reason, then, why they should not have relied on the established style of Cairo, handled with such skill and grace by the local artisans. On the other hand, the fact that the Mamluks very quickly became dissatisfied with the Ayyubid style and set about forming a new one may suggest one of two things: first, that by their time the religious institutions and ideologies brought to Egypt by the Ayyubids were thought to require a distinct architectural language of their own—a language which somehow could not be created out of the Fatimid-Ayyubid style; or secondly, that the Mamluk desire to discover a new style proceeded not from the need to express the ideology of the Mosque, *madrasa*, and *khānaqāh per se*, but from a wish to symbolize some secondary

ideology which in their mind had become associated with these institutions.

The first possibility we may deal with by asking whether there is any evidence for an architectural symbolism of specifically Islamic significance in the mosque of Mamluk times (or in any other building of primarily religious function). (1) If there is not, then we will be forced to consider the implications of the second hypothesis. As for so many problems of Islamic civilization, it is Ibn Khaldūn, in a remarkable passage concerning the nature and significance of the mosque, who provides us with the starting point for our inquiry:

> It should be known that God singled out some places of the earth for special honor. He made them the homes of His worship. (People who worship in them) receive a much greater reward and recompense (than people who worship elsewhere). God informed us about this situation through the tongues of His messengers and prophets, as an act of kindness to His servants and for the purpose of facilitating their ways to happiness.
>
> We know from the two *Ṣaḥīḥs* that the most excellent places on earth are the three mosques of Mecca, Medina, and Jerusalem...
>
> * * *
>
> We have no information about any mosque on earth other than these three, save for stories about the Mosque of Adam on the Indian island of Ceylon. But there exists no well-established information about that mosque on which one may rely.

(1) Since I have relegated the congregational mosque to a secondary status in Mamluk architecture, it may seem arbitrary of me to have chosen this form as the basis for my inquiry into architectural religious symbolism. But the choice is logical and even necessary. First, the mosque was the setting for the only universally understood and approved cultic forms in Islam, the daily *ṣalāt* and the Friday congregational prayer. The only other devotional exercises, those of the Ṣūfī *ṭarīqas*, were not always looked on with favor by the more conservative, and likewise they differed widely from group to group. There were no forms of worship in the *madrasa*, for example, which differed from those in the mosques. So, if there was a specifically religious symbolism in Mamluk architecture, it should have been attached to the mosque. Likewise, insofar as various monumental types — *madrasas*, *khānaqāhs*, etc. — were used for prayer, they were considered to be mosques. Medieval topographers like Ibn 'Asākir and Ibn 'Abd al-Hādī classified as a mosque any structure, whatever its other functions, which was ordinarily used as a place of prayer. Finally, these other types contained all the necessary apparatus of a mosque, such as the *miḥrāb*, *minbar*, etc.

> The ancient nations had mosques which they venerated in what they thought to be a spirit of religious devotion. There were the fire temples of the Persians and the temples of the Greeks and the houses of the Arabs in the Ḥijāz... We have no occasion whatever to mention them. They are not sanctioned by a religious law. They have nothing to do with religion... (1)

Clearly Ibn Khaldūn cannot be saying that there are only three places on earth where a Muslim may legitimately perform his prayers. Rather, he is claiming that there are but three sites which God Himself has declared to be sacred and which He has named as sanctified exclusively for worship to Him. Therefore, no other site has of itself religious value as a place of prayer. Now, it is of great importance to note that Ibn Khaldūn's discussion of the three "true" mosques, though it includes extensive commentary on the structures which men had erected on these sites, does not ascribe any symbolic character or even religious value to the monuments as such. Rather, these buildings seem to be human creations, designed to identify and dignify in human terms areas of ground made sacred by God. Prayer in other places is of course legitimate and even necessary, but the ground on which it is made has at best a sort of borrowed sanctity, from the fact that prayer is made there and not because it is in any inherent sense sacred. And if that is so, how much more must this lack of inherent sanctity apply to buildings which men erect to enclose their places of prayer. (2)

The implications of Ibn Khaldūn's statement are reinforced by reference to the *ḥadīth* literature, in which the more reputable works embody not the words of the Prophet, of course, but rather the general trend of orthodox doctrine as it developed from the eighth through the tenth centuries. From a compre-

(1) Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, vol. II, pp. 249, 266.

(2) Cf. Pedersen, "Masdjid," pp. 335-336. The sanctity of the mosque as he discusses it falls into two categories: 1) the reverence which one should display in a place where prayer is made; 2) a popular remembrance of sacred events which had occurred in particular mosques — e. g., the devotion shown to a place where the Prophet had stood for prayer or where a saint had taken his place. In neither case would my point be contradicted.

hensive and widely used fourteenth-century compilation reflecting the Sunnī synthesis achieved in the course of the twelfth century, (1) four lines of thought emerge concerning the mosque. First, an unequivocal prohibition, many times expressed, against the establishing of mosques and shrines at the tombs of prophets and holy men. For example: "O God, do not let my grave become an idol which is worshipped. God's anger is severe against people who take the graves of their prophets as mosques." (2) Many motives underlay the orthodox condemnation of this practice, but among them was surely the feeling that the presence of a holy man could not in itself sanctify a place, that a site could become inherently sacred only if God Himself explicitly set it aside. In a sense, of course, the rigorists lost this campaign, for the Islamic world is filled with shrines and mosques placed at the site of prophets' graves or of sacred events. But in another sense, in Egypt and Syria at least, they carried their point well, for on the whole these shrines are architecturally extremely commonplace and mediocre—nothing to compare with either the secular tombs of princes and sultans or even the great Friday mosques whose sites were normally selected for utilitarian and political purposes.

Secondly, tradition informs us that "the whole earth is a mosque, with the exception of a graveyard and a bath." (3) This is simply a way of saying that a believer may make a valid ritual prayer anywhere he happens to be and need not repair to a specially and formally sanctified spot.

Thirdly, one finds the strongest encouragement for Muslims

(1) Walī ad-Dīn Muḥammad at-Tibrīzī, *Mishkāt al-Maṣābīḥ*, trans. James Robson (3 vols. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1963). This work is essentially an expansion of an early twelfth-century compilation made in eastern Iran. This latter work had drawn not only on the canonical collections but also on works assembled in the eleventh and twelfth centuries, and thus one can assume it reflects accurately the state of orthodox doctrine as of 1100 A.D. This assumption is confirmed by its general popularity throughout the Islamic world and the fourteenth-century re-edition which it inspired.

(2) *Mishkāt*, vol. I, p. 151.

(3) *Mishkāt*, vol. I, p. 148.

to make their prayers together in a congregation: "Prayer said in a congregation is twenty-seven degrees more excellent than prayer said by a single person." (1) Tremendous religious value is ascribed to congregational prayer, which is perhaps taken in some sense to reflect the unity of the Community's faith and practice.

Fourth—a negative point—nothing is said about the nature of the place where the congregation meets for prayer, not even for the Friday service. The striking exception to this is a narrative which has Ibn 'Abbās speaking as follows to a circle of listeners: "The Prophet said, ,I was not commanded to build high mosques.' And then Ibn 'Abbās said, 'You will certainly ornament them as did the Jews and Christians.'" (2) The form of the hypostyle mosque grew up for utilitarian and traditional reasons, (3) and it was never retrospectively given religious sanction or value by the *ḥadīth* literature, where the only reference to architectural form is a rebuke to those who thought of fine and lofty buildings.

The third and fourth items together suggest that in the orthodox value system, the congregation possessed an inherent religious value, but not the place of communal prayer. Such sanctity as the mosque might have acquired arose from its being used by the congregation. It is the congregation and the act of prayer which lends sanctity to the place, and not *vice versa.*

Given an orthodox "ideology of the mosque" such as we have just sketched, one would not expect to find in the mosque an architectural symbolism referring to Islamic *religious* values, at least. And I confess that I do not find in the structural or the decorative features of the Cairene mosque of Mamluk

(1) *Mishkāt,* vol. I, p. 217.

(2) *Mishkāt,* vol. I, p. 145. In this regard, see also S. D. Goitein, "The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times," in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1966), pp. 225-226, where he discusses the intense dislike of the Muslim middle class for lavish architecture (obviously reflected in this *ḥadīth*).

(3) Accounts in Pedersen, "Masdjid," pp. 339-340, and Sauvaget, *Mosquée Omeyyade,* pp. 93-111.

times anything which seems to require a symbolic interpretation along these lines, with three exceptions. First, the bands of Koranic citations which ornament every mosque of any pretensions—but here one is dealing with the presence of the sacred words themselves rather than visual patterns meant to suggest the doctrine which they contain. Secondly, there are the *miḥrāb* and the *qibla* wall, typically having a lavish decoration which cannot be explained save by their religious significance, as indicating the direction of prayer toward the holiest and most ancient of the three archetypal mosques. Finally, the *minbar*, which in its origins had partially a political significance, might have continued to recall to the believers the pulpit from which the Prophet had preached to the first Muslims in his house in Medina, (1) and thus would have recalled and confirmed the continuity of Islamic belief and practice since its origins.

If it is true that the architectural symbolism of the mosque, considered in its primary function as a house of prayer, is restricted to these three elements, it is still legitimate to ask whether the *madrasa*, which represented the major monumental type of the Mamluk epoch, did not display symbolic features associated with its special role in the propagating of the law and the defense of Sunnism against innovation. But where is this symbolism to be sought? For the fact is that there is no feature in the Cairene *madrasa* which seems to demand explanation along these lines, and which is not more easily elucidated in other terms. Insofar as the *madrasa* is a mosque, it has the necessary features of a mosque (along

(1) Pedersen, "Masdjid," pp. 343-345, and Sauvaget, *Mosquée Omeyyade*, pp. 110, 117, discuss the origins of the *minbar*, and the former refers briefly to its later associations, closely connected with the memory of the Prophet. Oddly enough, the sanctuary dome, which seems to have been a sort of royal baldachin in Umayyad times, never acquired any specifically religious connotations that I can discover. See, for example, the awestruck comments of Ibn Jubayr on the Qubbat an-Nasr in the Umayyad Mosque of Damascus, who nevertheless assigns it no spiritual interpretation at all: W. Wright, ed., *The Travels of Ibn Jubayr*, 2nd ed., rev. by M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1907), pp. 292-294.

with its vestigial symbolism). Insofar as it is an edifice devoted to teaching, it betrays its origins in the private home of Cairo. (Its formal origins, in the first instance, in that it shares with private residences dating from the eleventh century in Cairo a core consisting of an open courtyard upon which faces one or more *īwāns*, serving as the public or teaching area, and around which are distributed a variety of private and service chambers. But the *madrasa* has its historical origins in the private home as well, for one should remember that the first *madrasas*, in Khurāsān, were established in the houses of their professors, (1) and throughout the twelfth and thirteenth centuries, many *madrasas*—especially in Syria—were originally private mansions whose owners had established them in *waqf* for this purpose. In Cairo, too, at least two *madrasas* still extant are converted amirial palaces and differ hardly at all from *madrasas* originally constructed as places of teaching.) (2)

Now, there are numerous features in the Mamluk *madrasa* of Cairo which cannot be explained by its ritual and teaching functions, and these also occur in other monumental types where they seem equally inapplicable to the primary function of the building. (3) Moreover, they comprise precisely those elements of the Mamluk style which make the strongest and most immediate impression on the observer: the great domes, the towering minarets, the monumental portals. All these features, I believe, must be interpreted as at least partially secular in intent: the portal and the dome stem from a cycle of princely self-glorification, while the minaret's function was never wholly religious. In Mamluk times, even their specifically religious connotations would have been immersed in secular overtones, and all of them would have suggested a particular relationship between Islam and the Mamluk elite.

(1) In spite of the ongoing dispute as to the structural evolution of the *madrasa*, this much seems to be agreed upon. The classic account is that of van Berchem, *CIA, Égypte*, I, pp. 254-256. Also, J. Pedersen, "Madrasa," *SEI*, pp. 302-303.

(2) Creswell, *Egypt*, vol. II, pp. 120-132.

(3) At least threee tomb-mosques and three tomb-khānaqāhs from the Mamluk period are extant.

We have already dealt at some length with the monumental portal. Here we need only add that the tall, deep rectangular niche let into the facade and crowned by a semi-dome—by far the most common type of portal in the Mamluk *madrasa* of Cairo—was also used in at least a few of the palaces of the Mamluk *amīrs*. (1) It may well have been that no one really remembered by Mamluk times the probable architectural origins of this type of portal. But its use in both palace and *madrasa*, and its almost inevitable significance as a symbol of self-aggrandizement in the former, were certain to make it a palace metaphor when it occurred in the *madrasa*. The contemporary onlooker would have been reminded of the Mamluk palaces of the city, and was thus led to associate the *madrasa* with the wealth and glory of the ruling elite.

The minaret poses quite a different problem, since it very early became associated with two specifically religious institutions, the call to prayer and solitary retreat for meditation. (2) Thus, when one sees the Mamluk minaret he is likely to think of it as a purely religious element in that style of architecture. There are nevertheless two considerations which would make this interpretation somewhat doubtful. The first lies in the origins of the minaret, which seems to have been taken over from the Christian church-tower of Syria; as to its original function, some of the meanings attached to "*manār*" *(manāra)* might suggest that it was at first intended to be simply an easily visible marker for the location of the mosque, a building otherwise likely to be lost in the crush of surrounding structures. (3) As mosques and other types of religious structures became more and more numerous in later centuries, this function became somewhat transmuted into a kind of advertising, the only effective way for a host of smaller and rather

(1) The Hosh Bardaq (1337) and the Dār Tāz (1352) still have their portals, and it would seem reasonable that some palaces of the other great *amirs* would likewise have had them. Dorothea Russell, *Medieval Cairo and the Monasteries of the Wādī Natrūn: a Historical Guide* (New York, Thomas Nelson and Sons; 1962), pp. 166, 237, 258-259.

(2) Pedersen, "Masdjid," *SEI*, p. 341.

(3) The etymology of the word is discussed in Pedersen, "Masdjid," *SEI*, p. 341.

anonymous buildings to announce their presence to passers-by. This significance was almost certainly retained by the Mamluk minarets of Cairo, taller than their predecessors, structurally more complex, and decoratively far richer.

These characteristics of the Mamluk minaret bring us to our second consideration: some of them are really much too tall to have been of any use as platforms for the *adhān*, for the muezzin could never have been heard through the din of the streets below, while others are attached to buildings in the desert cemetaries east of the city, where there were few people around to be called to prayer. These facts tend to divorce the Mamluk minaret from its purely religious associations, and to imply that the advertising element in it was really the predominant one. What precisely was the minaret advertising? Surely it was not the mere presence of a place of prayer. The minaret was certainly a religious metaphor in large part, but in the Mamluk context it was calling attention to a monument whose other exterior features were those of worldly power and glory. Insofar as it was attached to a building which reflected secular values and ideas, the minaret was heralding these values rather than those of religion; and thus indirectly it drew the onlooker's thought to that class which embodied power, pride, and glory in his society, the Mamluk *amīrs* and Sultans. (1)

If even the minaret belonged at least partially to a secular line of thought, what are we to say of the dome? Its peculiar form has made it the obvious architectural analogue for the vault of heaven, and whenever it has enjoyed a prominent place in an architectural ensemble, the dome has historically always implied a variety of mystical connotations—e.g., the divinely authorized authority of the king who sits in a domed throne-chamber, or the spiritual significance of a saint over whose grave is set a cupola. (2) On the other hand, by Mamluk

(1) Very much the same point in O. Grabar, "Architecture of the Middle Eastern City," pp. 39-40.

(2) The royal connotations of the dome are summarized in Smith, *Architectural Symbolism*, pp. 188-193, while its religious implications in late Antiquity and

times the dome had become such a cliché of Islamic architecture that one hesitates to insist on any generally applicable ideological content in it, and one could make a case that it had become so associated with certain monumental types that no builder could think of not using it, whether or not he consciously intended it to have some symbolic reference. However, there are a number of monuments from later Islamic times which suggest that the dome was still fully capable of bearing quite a specific set of meanings. (1) In addition, the restricted group of context in which major domes appear is clear evidence that this form always retained a living value of honor and commemoration.

As it happens, the overwhelming majority of Mamluk domes occur in a setting to which a rather complex group of values had attached themselves, the domed tomb-chamber (Ar. *turba* or *qubba*). Even by 1250 this form had a history of some 350 years since its emergence in eastern Iran, where it seems at first to have been devoted to the commemoration and glorification of kings and princes. In the course of the eleventh century, the royal mausoleum became a common-place of Iranian architecture, and soon after 1100 it made its first appearance in Syria. (2) Here it proliferated wildly, being erected not only by the multifarious ruling princes of that divided land but also by their *amīrs* and household officials. Only with the advent of the Ayyubids did the monumental princely tomb reach Egypt; only a few of these Ayyubid *turbas*

early Christianity are discussed by André Grabar, *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* (Paris: Collège de France, 1946), vol. I, pp. 200-202.

(1) E. g., the two great domes of the Masjid-i Jum'a of Isfahan, built in the time of Malikshāh, and both identified by Sauvaget as having a royal significance: "Observations sur quelques mosquées seldjoukides," *AIEO*, IV (1938), pp. 82ff. In quite a different context, there are three domes in the Alhambra, all carrying verses by the poet Ibn Zamrak (d. ca. 1400) which explicitly relate them to themes of the gardens of paradise, a beautiful and perfect bride, the firmament of heaven, etc. I owe these references to Professor Oleg Grabar; the verses may be found in J. Derenbourg's Appendix to G. de Prangey, *Essai sur l'architecture des Arabes... en Espagne* (Paris, 1841).

(2) These developments are dealt with in O. Grabar, "Islamic Commemorative Structures."

survive, but there seems no reason to suppose they were not originally quite numerous.

By building fine mausolea for themselves, then, the Mamluk Sultans and *amīrs* were following in a well-established tradition of royal or secular self-glorification, but there is much more to the situation than that. From fairly early times, *mashhads*, often domed, had been built to the memory of sacred events or personages, especially those of Shī'ī Islam. These *religious* structures, some of them meant as tombs and others as commemorative shrines, spread to Egypt at a much earlier time than did the secular monumental tomb. (1) As to their form, most seem to have been simple cubical chambers roofed by a dome, but some of these tomb-chambers were integrated into more complex settings. The relative importance of these *mashhads* can be seen in the fact that they comprise the majority of the late Fatimid monuments which have come down to us. To their number the Ayyubids added the splendid tomb of ash-Shāfi'ī, and it is highly significant that no secular mausoleum built by them is its equal either in size or in artistic value. (2)

Three things contributed to unite these rather disparate elements of secular glorification and religious veneration into a single current of thought which would underlie the tombs of the Mamluks. First, the general resemblance of form between the secular *turba* and the *mashhad* very readily permitted the sacred aura surrounding the latter to be transferred to the former, thus making the princely mausoleum into a quasi-religious shrine and bringing its owner at least partially into the popular set of beliefs and attitudes regarding the saints of Islam. (The contrary proposition—that secular glory would be associated with the tombs of holy men—seems most unlikely.)

Secondly, whereas the religious *mashhads* of Cairo were dedicated to a variety of religious figures, from both Sunnī and Shī'ī tradition, its secular tombs (almost all from Ayyubid

(1) Beginning at least with the mausoleum of Sayyida Nafīsa, erected ca. 1090 A.D.: Grabar, "Islamic Commemorative Structures," pp. 29, 41-42.

(2) Published in Creswell, *Egypt*, vol. II, pp. 64-76, Pls. 22-26.

times) were devoted exclusively to Sunnī princes and their *amīrs*—to men whose entire regime was legitimized on the basis of their defense of orthodoxy against heresy and infidel invasion. Saladin especially, and following him all his line, had portrayed themselves as witnesses *(shuhadā')* for Islam. (1) And in this manner their tombs became attached not merely to the old Iranian cycle of royal glorification, but also to the pious tradition of veneration for the saints and heroes of Islam.

Finally, the increasing intermingling of profane and sacred strains of thought regarding the monumental tombs of princes found its architectural expression in the tomb-madrasa. From the first appearance of this type of structure (the Madrasa Zajjājiyya in Aleppo, where the Atabeg Zangī laid the body of his father Aq-Sunqur in 1128) (2) it had struck a responsive chord in Muslim thinking. By the end of the Ayyubid period, it had become one of the most characteristic monumental types in Syria and was known in Cairo as well, though it seems to have been much less widespread there. As to the devotion of the Mamluk elite to this form there can be no dispute, for some twenty examples of it are still extant in Cairo, built throughout the entire Mamluk domination.

The tomb-madrasa enshrines an important element of Sunnī popular piety: the *barakāt* attaching to the religious activity of a *madrasa* (prayer, Koranic recitation, etc.) would, it was believed, transfer themselves to the soul of a departed person buried in an adjoining chamber and hence render him spiritual benefit even after death. (3) But in addition, the tomb-madrasa visibly associated the dead *sulṭān* or *amīr* with the pious works he had done in his lifetime. By thus demonstrating his active support of religion, it claimed for him a certain sanctity which he might not have enjoyed so readily had he

(1) See W. Bjoerkmann, "Shahīd," *SEI*, p. 516, who points out that by the twelfth century *shahīd* was a term applied not only to those who had died in battle against the infidel, but to any sincere Muslim who had died violently or who had simply devoted his life to the well-being of the faith. Still, the term must have retained some of its original military significance, especially in the age of the Crusades.

(2) Elisséeff, *Nūr ad-Dīn*, vol. III, p. 915.

(3) Elisséeff, *Nūr ad-Dīn*, vol. III, pp. 761-762.

been buried in a separate *turba*. But from a slightly different perspective, the conjunction of *madrasa* and secular tomb would remind the onlooker that the former owed its existence to the wealth and patronage of the prince or *amīr*, and thereby suggested how dependent Islam was on its rulers for its material superstructure. The set of concepts contained in and communicated by the tomb-madrasa of Egypt and Syria, then, is far removed from the old Iranian concept which underlay the oldest royal tombs of Islam—that the king, as mediator between heaven and this world, enjoys a universal role and is to be venerated simply by virtue of his office. (1) But the tomb-madrasa, by pointing out that Islam and the Muslims owe their well-being solely to the power and grandeur of their rulers, identifies the special role of the latter as precisely as had the Iranian royal tomb and glorifies them no less.

All these attitudes surrounding the funeral dome were formed in pre-Mamluk times, to be sure. There can be no question that the Mamluks adopted and continued them, but by emphasizing some aspects of the *turba* and neglecting others, they gave to these received attitudes a very distinctive modification. In the first place, the Mamluks devoted all their serious efforts to the secular tomb for *amīrs* and Sultans; no *mashhad* of Mamluk times is to be compared with the finer secular *turbas* erected by them, nor even with the Ayyubid mausoleum of ash-Shāfi'ī. Secondly, the workmanship of the Mamluk tomb tends to be far more elaborate than that on Fatimid and Ayyubid structures of this type—e.g., the geometric patterns carved on the domes of the Circassian period, or the increasingly elaborate zones of transition throughout the Mamluk period. Granted that these features are to some extent the product of an autonomous stylistic evolution, they nevertheless served to give added emphasis and prestige to the tomb-chamber (and hence to its occupant). In this regard, too, it is worth recalling the height and distinctive shapes of Mamluk domes.

(1) On this attitude, see for example al-Ghazālī, *Naṣīḥat al-Mulūk*, trans. F. R. C. Bagley, Univ. of Durham Publs. (London: Oxford Univ. Press, 1964), pp. 45-46.

Thirdly, in the case of the Cairene tomb-madrasa, the dome which sheltered the remains of a Sultan or *amīr* was placed in a context of other secular features, especially the monumental facade and portal, with the palatial associations which they held for the contemporary viewer. This too was bound to underline the secular value of the mausoleum and to detract somewhat from its religious overtones. Finally, one can point to some very remarkable (if exceptional) cases: the plan and internal appearance of the tomb of al-Manṣūr Qalā'ūn, which so strongly recalls the Dome of the Rock in Jerusalem; or the location, directly behind the *miḥrāb* of the *madrasa* proper, of the tomb-chamber of Sultan Ḥasan. In both cases, the connotations of the particular architectural forms lent an enormous additional emphasis to the tombs of the dead monarchs, though perhaps at the expense of violating some very deep-rooted religious sentiments among the pious.

All this would suggest that the Mamluks were very conscious of the values and beliefs which they had inherited regarding the dome, and that they were able to manipulate them to suit their own ideological ends. The dome in Mamluk hands again became primarily an instrument for the expression of secular glorification, though the princes to be glorified were not monarchs of the Iranian type, but rather followed in the Ayyubid tradition. The dome, then, adds its own particular set of meanings and metaphors to those of the monumental portal and the minaret; together, in a building of whatever function (*madrasa*, *khānaqāh*, mosque), these three elements define a predominantly secular expressive intention.

The expressive intent of Mamluk architecture is not exhausted by the essentially secular symbolism of portal, dome, and minaret, however, which by itself would make of it merely a sort of propaganda for the worldly grandeur of the ruling class. Its real significance will be found in the tension between its religious function and its secular form: it is this apparent disparity of form and function which identifies the religious architecture of the Mamluks as an expression—created at least half-consciously—of the relationship between the military elite of the Mamluk state and the Islamic values of the subject society.

To modern eyes, at least, this relationship has appeared most visibly in the Mamluk political structure, and for our purposes here, it will be useful to present two aspects of this structure. (1) First, the *'ulamā'*—that class which more than any other embodied the Islamic value system—were much honored under the Mamluks, but they were also effectively excluded from political power. They were indeed ensured a monopoly on certain offices of religious significance (e.g., *madrasa* professorships, the *qaḍā'*, and until late Circassian times the *ḥisba*), and these posts were not only prestigious but also carried immense authority and power in the ordinary affairs of the subjects. In addition, of course, the *'ulamā'* had access to administrative positions in the civil bureaucracy. But all offices which implied a real decision-making power in the affairs of the state were reserved to the Mamluk elite itself, pagan-born for the most part and Turkish-speaking. Such political power as an *'ālim* had, he could obtain only by cajolery and exhortation or by virtue of his personal standing with some member of the ruling class; the authority of his office *per se* could avail him nothing.

A second aspect of the ties between the Mamluks and the *'ulamā'* was the profound influence which the former had in the affairs of the latter. The most obvious manifestation of this is that the dispensation of religious and bureaucratic offices belonged to the state—a fact which by itself gave the Mamluk elite a considerable power to control both individual status and clientele formation in the subject population. In addition to this, we should note the willingness of the state to intervene in internal disputes among the *'ulamā'*, even those which seem to have been essentially of a theological nature. (A good example in this regard is the ongoing dispute of Ibn Taymiyya with the Shāfi'ī doctors in Damascus and the constant round of state hearings and prison terms which this involved

(1) An analysis of the political role and status of the *'ulamā'* in Mamluk times in Lapidus, *Muslim Cities*, pp. 107-115, 130-139. It should be pointed out that in Zangid and Ayyubid times, the learned classes enjoyed a much more independent and powerful role in political decision-making.

him in.) (1) In summary, then, the '*ulamā*' in Mamluk society had honor, prestige, and great social influence; but as to their political power, it was negligible, and even their power to govern their own affairs lay partially at the discretion of the military elite.

A similar set of meanings, I believe, can be discerned in Mamluk architecture. On the one hand, it displays the attempt of the pagan-born, Turkish-speaking Mamluks to integrate themselves into an Islamic and Arabic-speaking indigenous society. When an *amīr* sponsored a fine religious monument, he demonstrated his personal submission to the values and institutions of the people he ruled by providing Islam with its material basis. Moreover, the larger and more ornate the building he erected, the more visible became the religious worth and social significance of himself and (indirectly) of the class to which he belonged. From this point of view, then, Mamluk religious architecture revealed an alien group's commitment to the indigenous society and showed that it had a legitimate and necessary role in it.

But at the same time, it constituted an architectural expression of the same attitudes which shaped the whole range of Mamluk political and social behavior, and which indeed were a decisive element in the structure of the Mamluk state. In their religious architecture, the Mamluks communicated to their subjects that in accepting Islam, they had become its masters; that its institutions were in fact subject to their own values and needs; that, in the end, the splendid efflorescence of Sunnī Islam in the fourteenth and fifteenth centuries was but a manifestation of their own glory.

R. Stephen Humphreys
(Buffalo, New York)

(1) Henri Laoust, "Ibn Taymiyya," *EI (2)*, vol. III, pp. 951-953.

SIGNIFICATION DU NOMBRE ET DE LA FRÉQUENCE DES RACINES VERBALES QUADRICONSONANTIQUES DANS « ANĀ AḤYĀ » DE LAYLĀ BA'ALBAKĪ

Introduction et statistiques

Étonnés de notre question, d'excellents arabophones nous ont répondu : non, la rencontre de verbes quadriconsonantiques dans un texte ne pique pas particulièrement leur attention. L'effort de l'arabisant aiguise-t-il la sensibilité ou engendre-t-il l'illusion ?

De simples calculs nous confirment que le nombre des racines verbales quadriconsonantiques du roman Anā Aḥyā de Laylā Ba'albakī (1) est assez exceptionnel. Par ailleurs beaucoup de critiques arabes et arabisants ont salué dans Anā Aḥyā un roman lui aussi exceptionnel. Existe-t-il une relation entre la valeur, avant tout psychologique, de ce roman, et la fréquence des verbes quadriconsonantiques qu'elle suscite ou qui la décèlent ?

La réponse s'annonce difficile, d'autant plus que l'ouvrage ne compte que 72 racines verbales quadriconsonantiques, de type 1234 et 1212 (et quatre 1213), qui se répètent au total

(1) Nous utiliserons l'édition de *al-maktab al-tiǧāri*, Beyrouth, 1964. La première édition remonte à 1958. Traduction française de Michel Barbot, Seuil, 1961.

334 fois. Chiffre dérisoire par rapport à la masse des mots employés, de l'ordre de grandeur de 40.000. De plus, trois verbes, assez banals apparemment, TaMTaMa, ĠaMĠaMa et HaMHaMa, de sens proche, reviennent à eux seuls 58 fois.

Néanmoins ce chiffre reste relativement important. D'abord parce que la proportion entre le nombre des quadriconsonantiques et la masse totale du vocabulaire ne signifie pas grand chose, puisque les « 100 mots les plus ordinaires recouvrent 60 % de n'importe quel texte, et 1000 mots, 85 % » (1). Ensuite et surtout par comparaison avec la très faible fréquence des verbes quadriconsonantiques dans les ouvrages arabes.

Le Coran par exemple ne comporte que 16 racines verbales quadriconsonantiques qui se répètent 47 fois, sur un vocabulaire total de l'ordre de 80.000 mots (2). Dans le *K. al-ṭarbī' wa-l-ṭadwīr* d'al-Ğāḥiẓ, on en dénombre seulement 7, de fréquence totale 9, sur un vocabulaire de 14.000 mots (3).

Il aurait fallu apporter à ce travail de comparaison un choix d'ouvrages modernes à la fois important et représentatif de tous les genres. Nous nous sommes limités à sept : cinq romans ou nouvelles (deux égyptiens, deux libanais et un marocain) et deux traités politiques syriens, l'un progressiste, l'autre conservateur (4). Les romans, à l'instar de Anā Aḥyā renferment le vocabulaire et les expressions les plus idiomatiques, les plus

(1) De Pierre Guiraud, in *Les nouvelles tendances de la linguistique* de Bertil Malmberg, Paris, 1966, p. 266.

(2) Pour le Coran, nous avons consulté deux ouvrages : la concordance de Flügel qui permet un contrôle rapide du vocabulaire, et *Le verbe dans le Coran* de Mustapha Chouémi (Paris, 1966) qui donne le nombre des verbes quadriconsonantiques. Nous y avons ajouté *burhân*, qui revient huit fois dans le Coran (v. aussi, du même, « *Statistique des verbes dans le Coran* », Glecs, t. VI, p. 71).

(3) Cf. « *K. al-ṭarbī' wa-l-ṭadwīr* », édité par Ch. Pellat, Damas 1955, qui en dénombre tout le vocabulaire. M. Pellat tenant compte des conjonctions et particules préfixées, ce que nous n'avons pas fait pour Anâ Aḥyâ, nous avons retranché un millier de mots aux 15.000 mots de cet ouvrage.

(4) — Ğubrân Ḫalîl Ğubrân, *al-Arwâḥ al-mutamarrida*, Le Caire, 1922.
— Nağîb Maḥfûẓ, *Ḥams al-Ğunûn*, Le Caire, 1938.
— Ṭaha Ḥusayn, *al-Ayyâm*, t. 1, Le Caire 1939.
— Emile Yûsuf 'Awwâd, *Sanâbil al-qamḥ*, Beyrouth, 1966.
— Muḥammad 'Azîz al-Ḥababî, *Ğtl al-Ẓama'*, Beyrouth, 1967.
— Ṣalâḥ al-dîn al-Bîtâr, *al-Siyâsa al-'arabiyya*, Beyrouth, 1960.
— Ṣalâḥ al-dîn al-Munağğid, *A'mida al-nakba*, Beyrouth, 1967.

proches des données de l'expérience. La langue politique est nécessairement plus abstraite, à moins que la vivacité polémique — c'est le cas des deux ouvrages choisis — ne la rapproche quelque peu d'un style plus direct et plus concret. Échantillonage incomplet : on regrettera par exemple l'absence de toute référence au théâtre et à la presse ; par contre il est quasi certain que les traités de philosophie, de littérature, d'histoire, etc. ne contiennent qu'un nombre insignifiant de verbes quadriconsonantiques. Un seul exemple : l'ouvrage de Ṭaha Ḥusayn, *'Uḫmān* (Le Caire 1966), n'en compte que trois, jamais répétés (1).

	Vocab. total	Nombre de rac. verb. quadr.		Fréquence	
		Total	Proport.	Totale	0/00
Anâ Aḥyâ.....	40.000	72	1,80	320	8
Coran.....	80.000	16	0,20	47	0,59
K. al-tarbiʿ wa-l-tadwīr....	14.000	7	0,46	9	0,64
Al-arwâḥ al-mutamarrida..	20.000	24	1,20	56	2,80
Al-Ayyâm, t. I.....	18.000	11	0,61	15	0,80
Hams al-ǧunûn.....	57.000	46	0,80	123	2,15
Sanâbil al-qamḥ.....	7.000	19	2,71	21	3
Ǧtl al-Ẓama'.....	34.000	60	1,76	148	4,35
Al-siyâsa al-ʿarabiyya.....	25.000	16	0,64	31	1,24
'Aʿmida al-nakba.....	21.500	18	0,83	31	1,44
ʿUṯmân.....	65.000	3	0,04	3	0,04

Il faut enfin essayer de replacer les verbes quadriconsonantiques dans une stastique générale du vocabulaire arabe. Le dépouillement du dictionnaire de Kazimirski a donné le résultat suivant : triconsonantiques 81,25 %, quadricons. 18,8 % (il s'agit de toutes les racines et pas seulement des racines

(1) Renseignement communiqué par M. Gérard Troupeau.

verbales) (1). Le lexique de M. Pellat, *L'arabe vivant* (2), comble largement notre lacune sur la presse, puisqu'il représente 90 % environ du vocabulaire de ce genre littéraire particulier. Or nous avons relevé 26 racines verbales quadriconsonantiques sur 2700 mots. La comparaison entre ces deux dictionnaires montre que l'arabe renferme beaucoup plus de quadriconsonantiques que la langue moderne, celle de la presse tout au moins, n'en utilise ordinairement. Il est donc probable que le nombre des racines verbales quadriconsonantiques de Anā Aḥyā se situe à mi-chemin entre les ressources possibles de l'arabe classique et le parti qu'en tire l'arabe des journaux.

« Pour qu'une différence soit signifiante, il suffit qu'elle égale 1 % » (3). Or d'après le tableau ci-dessus la fréquence des verbes quadriconsonantiques de Anā Aḥyā dépasse de loin ce pourcentage : de 1,84 à 11,10 %. La linguistique computationnelle matérialise ainsi un phénomène que la sensibilité du lecteur de Anā Aḥyā pressentait : le nombre et la fréquence des verbes quadriconsonantiques employés par Layla Ba'albakî sont insolites. Or « plus un élément linguistique est inattendu, plus sa qualité d'information est grande » (4).

En quoi ce phénomène est-il signifiant, quelle information en retirer ? Notre réponse se propose l'itinéraire suivant : en passant en revue les racines verbales quadriconsonantiques qui nous occupent, nous en étudierons la nature particulière ; puis, dans une seconde partie, nous aborderons plus franchement le problème de la relation qui pourrait exister entre ces verbes et la teneur psychologique du roman.

*
* *

(1) *Id.*
(2) Paris, 1952, voir introduction.
(3) Bertil Malmberg, *op. cit.*, p. 279, note 1.
(4) Lepschy, « *La linguistique structurale* » Paris, 1968, p. 209.

I. Étude morpho-psychologique des racines verbales quadriconsonantiques

A. *Les verbes de type 1234*

1. *Définition.* Par racines verbales quadriconsonantiques nous entendons les racines de quatre consonnes qui ont une forme verbale attestée. Définition empirique certes, mais elle nous permet d'éviter le problème, non encore résolu, de leur origine verbale ou nominale (1). Nous ne regrettons pas d'avoir négligé des mots de racine nominale tels que SaRSaF ou 'uNṢuR, sans grande valeur expressive. Et que dire de mots rencontrés par dizaines dans « *al-siyâsa al-'arabiyya* », tels que mu'aSKaR (calque politique pour « camp » oriental ou occidental), ou ĞuMHûR (foule, calque pour « la masse » ; cependant le verbe, très ancien, existe toujours). Inversement, nous avons dû tenir compte de mots guère plus expressifs, tel que BuRHâN, parce qu'il est d'emploi verbal courant. Alors que d'autres mots tels que le persan *bahlawân*, ou les onomatopées ĠaWĠâ' (attroupement, tumulte ; c'est en réalité un triconsonantique) et ḌaWḌâ' (grondement, brouhaha ; quadriconsonantique dont la forme verbale est sortie de l'usage : Hans Wehr ne la mentionne pas), d'expressivité réelle, mais uniquement dénominatifs ne devraient pas en principe figurer dans notre étude. Quant à l'inévitable 'iṬMa'aNNa, à supposer même qu'il soit un quadriconsonantique, sa fréquence est telle qu'il fausserait toutes les statistiques. Dans *al-Ayyâm*, t. 1, il revient 13 fois contre 14 pour tous les autres verbes quadriconsonantiques réunis ; dans *Hams al-Ğunûn*, 61 fois contre 122. Aussi, si nous l'avons fait figurer dans la colonne « nombre des verbes quadriconsonantiques », il nous était impossible de le compter dans les chiffres de fréquence.

(1) C'est d'ailleurs la conclusion du P. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, t. 1, Beyrouth 1961, p. 268.

Enfin il est utile de distinguer les verbes quadriconsonantiques des verbes triconsonantiques augmentés. Qui ne sent pas, au moins confusément, que les phonèmes d'augmentation, au nombre, à la position, sinon au sens, parfaitement rigoureux, ne se confondent jamais avec le radical et ne sauraient l'éteindre, mais seulement le voiler. Au concept principal exprimé par la racine s'ajoute un concept secondaire (1), exprimé par les préfixes ou infixes réguliers : *šadda*, *â*, *hamza*, *t*, *'in*, *'ist*. ḤMLQ se conjugue comme F"L. Ils partagent la même structure quantitative, et, si on vocalise F"L, la même clarté morphologique. Cela dit, en aucun cas ḤMLQ n'est senti comme F"L. Le premier est un concept radical pur ; au concept radical du second, F'L, le redoublement de la deuxième consonne ajoute un concept secondaire, factitif ou intensif.

Et pourtant cette distinction élémentaire soulève déjà la discussion. ḤMLQ par exemple est-il originellement tri- ou quadriconsonantique ?

2. *Description physiologique.* L'origine exclusivement quadriconsonantique des mots de ce nom est fortement contestée : « Ce n'est sans doute qu'une apparence, dit M. Blachère, et les grammairiens arabes ont raison de s'entêter à la notion de racine trilitère » (2). M. Chouémi insiste : « Le vrai quadrilitère n'existe pas en arabe » (3). Encore faudrait-il dire pourquoi, et qu'est-ce qu'un faux quadriconsonantique ? Le P. Fleisch, un peu moins catégorique, déplore l'absence d'étude poussée sur l'histoire de la formation des quadriconsonantiques. Dans son traité de philologie, il passe en revue tous les ouvrages portant sur cette question, en même temps que les cinq principales règles qui expliquent l'apparition de ces mots. Elles font toutes partir le quadri- du triconsonantique : *a)* par « répétition d'une consonne de la racine trilitère » ; *b)* par « accident phonétique » ; *c)* par « incorporation d'un préfixe à la racine trilitère » ;

(1) Terminologie empruntée ici à E. Sapir, *Le langage*, Payot, Paris, 1967, plus précisément p. 58 dernier §.

(2) *Grammaire de l'arabe classique*, 3e éd. Paris, 1952, p. 102.

(3) *Op. cit.*, p. 299.

d) ou « d'un suffixe » ; *e)* par « contamination de deux trilitères » (1).

Ce ne sont que des tendances qui n'expliquent pas tout. Retenons la plus évidente : l'insertion d'une liquide après la première radicale triconsonantique : de *Kisê* (hébreu) vient l'arabe *Kursî*, siège ; *ḫazîr* (héb.) donne *ḫanzîr* (ar.), porc ; *šibbolet* (héb.) dissimile le b pour produire l'arabe *sunbula*, épi. Ce phénomène serait purement physiologique puisqu'il n'ajoute rien au contenu sémantique de ces mots. On l'observe dans les verbes surtout ceux de la 2e forme : FaQQa'a devient FaRQa'a, ḪaMMaŠa devient ḪaRMaŠa (2). Mais cette règle ne joue que pour un seul des verbes qui nous occupent, 'aRQaLa, issu manifestement de 'aQQaLa.

C'est peut-être Joly qui a le plus exploité l'application du principe de l'infixe incorporé au triconsonantique. Dans son étude sur *les dérivations du trilitère et les origines du quatrilitère en arabe* (3), il ne se contente pas de la classification traditionnelle du système verbal arabe en 14 ou même 31 formes. Il relève, à travers l'arabe littéral et les langues vernaculaires, 83 formes. Selon lui les lettres d'augmentation sont les suivantes : *â*, *hamza*, *'*, *b*, *m*, *ṭ* (*ṭ* en position emphatisée), *d*, *ḍ*, *r*, *l*, *z*, *s*, *š*, *n*, *w*, *y*. Certaines n'ont qu'une ou deux positions, d'autres les quatre possibles. Seules deux de ces formes semblent n'exister, d'après Joly, qu'en arabe « barbaresque » : *fa'āla*, tels *hašāša*, *ṭawāla*, etc. (il oublie le classique *harāqa*) et *taf'ala*, tels *takṭab*, *ṭafham*, *ṭa'zal* (4). Joly appuie chaque forme sur des exemples assez nombreux pour la justifier.

Quelle que soit la valeur de son système (5), il nous aide à classer les quelques 25 verbes quadriconsonantiques 1234 de Anā Aḥyā (cf. tableau p. 15, 16).

(1) *Traité de philologie arabe*, vol. 1, Beyrouth, 1961, p. 501-505. (Dans les citations, nous sommes tenus de respecter la terminologie employée : trilitère, etc.).

(2) Blachère, *op. cit.*, p. 74.

(3) A. Joly : Extrait du tome III des Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes, Paris, 1907, p. 393 à 436.

(4) Forme très courante aussi au Proche-Orient, cf. Naḫla : « *Ġarā'ib al-af'āl al-rubā'iyya al-mušṭaqqa fī-l-luġa al-'āmmiyya* », in al-Mašriq, déc. 1957, p. 657.

(5) Fleisch, dans sa bibliographie, ne mentionne pas Joly.

Certains d'entre eux se trouvent mentionnés par Joly. Dans 'ĞRF, être dur envers quelqu'un », Joly (nº 13) voit un dérivé de ĞRF, « par l'intermédiaire du magrébin taĞaRRaFa », de même sens, inexistant en littéraire. Il rattache 'RBD (nº 31), « être turbulent, pétulant », à 'RB « être gonflé, débordant ». Il explique ZMĞR (nº 34) « tempêter, faire du bruit » par ZMĞ « être en colère » ; mais ne pourrait-on pas songer aussi à ZMR « jouer de la flûte », puisque ZaMĞaRa signifie « flûte, son de flûte, cris, vacarme » ? Ou encore voir dans ZMĞR une contamination des deux racines ZMĞ et ZMR ? Joly voit dans ZḪRF « embellir, orner » un élargissement de ZḪF « être fier, orgueilleux » (nº 33). Mais là encore faut-il rejeter ZḪR « déborder-er » (texte : *...saǧāǧīd... muzaḫrafat al-ḥawāšî :* ...tapis... bordés de franges), d'autant que les trois racines se rejoignent sémantiquement dans le sens figuré « d'embellir de belles paroles, de faux discours » ; la contamination est-elle exclue ?

D'autres quadriconsonantiques de Anā Aḥyā non cités par Joly entrent dans sa classification. Ainsi dans ta'aMŠaQa, « grimper » (le long du palmier), le ', comme dans ta'aĞRaFa, préfixe la racine MŠQ, qui, en dialectal, peut signifier « effeuiller un arbre » (Belot). Dans taMaḪṬaRa « marcher avec grâce, se pavaner » le M préfixe la racine ḪṬR, de même sens. On lui adjoindra sans hésiter taBaḪTaRa, la labiale B étant proche de la labio-liquide M, et la désemphatisation du Ṭ en T n'étant point inexistante (1). Dans 'RQL « embarrasser, embrouiller », le R s'est inséré dans 'QL, « entraver ». Dans le v. dialectal 'RBŠ « monter, grimper sur un mur », c'est le B qui s'insère dans la racine 'RŠ (idée de la treille qui monte le long d'un mur). Comme LHZ en LHZM (Joly nº 24), L'Ṯ « être lent » s'allonge en L'ṮM, « s'arrêter longtemps, arrêter sa langue », et taLa'ṮaMa « hésiter, bredouiller ». Le N final de BRHN ne serait originellement qu'une désinence grammaticale, une marque de pluriel (type *fu'lân*), sentie à la longue comme radicale (Lisân t. 13, p. 476), explication à laquelle ne songe pas Joly quand il dit, entre autres exemples, que SaWDaNa provient de SWD (nº 44) et taFaRSaNa de FaRaS (nº 70).

(1) Cf. *ḏû'iṭr-za'tar*. Fleisch, *op. cit.*, p. 503.

Les autres racines verbales quadriconsonantiques de Anā Aḥyā échappent à la classification de Joly. Quelques-unes pourtant relèvent du même principe. Ainsi DaḤRaĞa « dévaler », provient sûrement de DRĞ, 1re ou 2e forme. Joly, sans songer à DaḤRaĞa rapproche le mot magrébin DaHRaĞa (p. 40 = 432, rouler, tomber en dégringolant) de DRĞ. Le passage de H à Ḥ ou vice-versa est rare en sémitique, mais non inexistant. En tous cas de DaHRaĞa à DaḤRaĞa il n'y a qu'un pas. A moins encore qu'il ne faille voir, non sans beaucoup d'hésitation, une contamination entre DRĞ, ḤDR, DRR et DWWR. Le Lisān définit spontanément DḤRĞ et taDaḤRaĞa par « *tatāba'a fī ḥudûr* », et *al-mudaḥriğ* par *al-mudawwir*. Si l'on admet l'apparition spontanée d'un Ḥ — que l'on ajouterait donc à la liste déjà longue des 16 consonnes et voyelles de Joly — on expliquerait aussi ZaḤLaQa « glisser », qui a le même sens que ZLQ. Mais là encore comment ne pas associer, cette fois sans hésiter, les v. ZLL, ZḤL, ZLQ et ZḤLQ, sans oublier les autres bifurcations sur ZḤL : ZḤLF et ZḤLṬ.

Nous groupons à part cinq verbes de Anā Aḥyā de type très différent : 'iṬMa'aNNa, 'iŠMa'aZZa, 'iḌMaḪaLLa, 'iKFaHaRRa, 'iQŠa'aRRa. M. Blachère en fait la 4e forme des v. quadriconsonantiques (1) qui ressemble fort à la 13e forme des v. triconsonantiques de type if'awalla. A notre avis les deux premiers sont purement et simplement des triconsonantiques, ṬMN et ŠMZ (2) (cf. encore iŠRa'aBBa de ŠRB) qui ont peut-être subi l'attraction de la 10e forme des v. sourds (ex. : 'istaQaRRa), au moins pour la finale géminée. Les trois autres verbes confirment, une fois de plus, le phénomène de contamination. Certes, Joly encore explique la formation de ces verbes par insertion d'une lettre : la racine QŠR (écaille) devient, avec *alif* inséré, 'iQŠâRRa (no 59), avec *hamza*, 'iQŠa'aRRa (no 60) et avec *'ayn*, 'iQŠa'aRRa (no 62). Nous retrouvons ainsi le début de la filière adoptée pour 'iṬMa'aNNa ; de plus le passage

(1) *Op. cit.*, Paris 1952, p. 76.

(2) Flügel dans sa concordance, et tous les dictionnaires l'ont ainsi compris. M. Chouémi (*op. cit.*, p. 232) pense que cette forme provient de la XIe : *'if'âlla*, ce qui ne nous avance pas à grand-chose. On n'a pu jusqu'ici, il est vrai, que se borner à enregistrer, sans expliquer.

du *hamza* intérieur au *'ayn* n'est pas exceptionnel : en algérien *qur'ān* (Coran) est prononcé *qur'ān*, et en syrien, *ǧarâ'a* (audace) est quelquefois prononcé *ǧarâ'a* (l'attraction phonético-sémantique de *šaǧā'a* est possible). Joly voit aussi dans iDLaHaMMa (n° 61), « être très noir » (nuit), l'insertion d'un H à DaLiMa « être très noir », ce qui expliquerait notre 'iKFaHaRRa « se rembrunir, se renfrogner », de KaFR, ou KiFR, ou KaFRa « ténèbres de la nuit ». C'est encore constater sans expliquer (1).

Aussi, avec beaucoup de réserve pourtant, nous revenons à notre hypothèse de contamination. Elle vaut pour ces trois verbes, auxquels nous adjoignons trois autres, qui ne se trouvent pas dans Anā Aḥyā. Ces six verbes partageant le même schéma de formation, les risques de coïncidence ou de fantaisie en sont d'autant amoindris :

Q Š R + Š ' R = i Q Š ' R R
Ḍ Ḥ L + M Ḥ L = i Ḍ M Ḥ L L
K F R + K H R = i K F H R R
aD LaM + aD HaM = i D L H M M
Z M R + Z H R = i Z M H R R
R T̲ N + R ' N = i R T̲ ' N N

Le Lisān nous donne involontairement la justification du premier, non pas à QaŠ'aRa, mais sous la rubrique ḤaFFa. Pour expliquer l'un des sens de ce mot, « épiler », le Lisān (2) (t. 9, p. 50, col. gauche) rapproche plusieurs fois QaŠaRa « raser ou arracher les poils », de Ša'R (plutôt poil que cheveu puisqu'il s'agit souvent du visage de la femme). Que l'épilation se rgpproche de l'horripilation ou la provoque, on l'admettra sans peine, comme finalement l'agglutination des deux mots. Agglutination déjà ancienne : le mot se trouve dans le Coran (39, 24) et Imru'u-l-Qays (Lisān, t. 12, p. 67, dernière l.).

(1) D'autant plus qu'il existe d'autres hypothèses. Ainsi M. Chouémi (*op. cit.*, p. 232) : « D'après Baydawī, iqša'arra viendrait de qaš', peau desséchée, avec adjonction de ra' ». C'est une lapalissade. Pourquoi pas ša'r (poil) avec préfixation de qa ? ou le v. qašara de Joly avec insertion directe de 'a ?

(2) Beyrouth, 1955.

Dans le 2e mot, ḌḤL traduit l'image de l'eau qui disparaît peu à peu d'une mare, et MaḤL la sécheresse et la disette. Association sémantique qui corrobore l'hypothèse de contamination morphologique.

Dans le troisième, au sens de KaFR (1) déjà cité, s'ajoute celui de KHR : « être avancé et très chaud » (jour) et, « se renfrogner », identique à celui de 'iKFaHaRRa : « être obscure (nuit) » et également « se renfrogner ».

IDLaHaMMa grouperait deux noms de couleur de sens voisin : aDLaM très noir, et aDHaM, noir ou vert foncé.

A iKFaHaRRa et iDLaHaMMa, nous joignons spontanément iZMaHaRRa. La racine ZMR, nous l'avons vu, exprime la colère, et iZMâRRa signifie « avoir les yeux rouges de colère » (pourquoi pas de froid ?). ZHR, s'il n'a pas ce sens, reste très proche de iZMaHaRRa pour exprimer l'éclat des astres surtout (*zahra:* Vénus), plus intense encore par un froid vif.

C'est à croire que le H, dans cette position, est un véritable infixe et concept secondaire, exprimant une condition défavorable, l'excès de chaleur ou de froid, ou la nuit trop obscure, et, au figuré la mauvaise humeur, l'humeur noire, le fait d'être atrabilaire. Cette origine sémantique, concrète et sensorielle, annonce déjà une explication phychologique. (La même attitude sémantique se retrouve avec BaRṬaMa, « être noire » (nuit), et taBaRṬaMa : « se fâcher »).

IRṮa'NNa résulterait de l'agglutination de RaṮN : grosses gouttes de pluie, et Ra'N : relâchement. Il signifie à la fois : tomber continuellement (pluie) et être tombante (chevelure).

Pour être bref, une seule remarque phonétique sur ces six verbes : dans chacun, deux radicales sur trois des deux verbes contaminés sont semblables : d'abord la première (4 fois sur 6) ou la deuxième (2 fois) ; puis la troisième (6 fois sur 6) qui est justement redoublée, et qui est toujours une liquide.

Quant aux huit derniers verbes de notre liste, nous ne voyons pas encore à quelle racine triconsonantique les rattacher. Certes BḤLQ, « regarder fixement », et ḤMLQ, « ouvrir de

(1) Sur le lien sémantique entre KuFR, incroyance, et KiFR, obscurité, cf. « *Uṣûl al-dîn* » de 'Abd al-Qâhir al-Baġdâdî, chapitre 12e, 1re section.

grand yeux, regarder, fixer », se ressemblent de forme et de sens. Ont-ils quelque rapport avec 'aBLaQ, « bigarré de blanc et de noir », ce qui attire particulièrement les yeux, d'autant plus que BaLiQa signifie non seulement « être nuancé de blanc et de noir », mais aussi « être stupéfait » ? Les deux consonnes finales sont identiques, B et M sont proches, et leur métathèse avec Ḥ n'est pas impossible (ainsi ḤWLQ au lieu de ḤWQL pour résumer — tout ou partie suivant la formule choisie — « *lā ḥawl wa lā quwwa illā bi-llāh* ». Cf. Lisān, t. 10, p. 68, droite). Mais ḤiMLâQ, « intérieur de la paupière », semble conférer à ḤMLQ une origine nominale qui l'éloigne de BḤLQ. Il faut être prudent : l'effacement, dans l'écriture, des voyelles arabes ou hébraïques, ne doit pas, sous prétexte de philologie, pousser à la jonglerie.

Pour cette raison, nous renonçons aux explications possibles de ḤŠRĞ. Il semble impossible de rattacher HRWL à une racine triconsonantique.

Le v. ta'aRĞaḤa dénote une tendance, encore rare mais intéressante, de l'arabe moderne. Il se rattache évidemment à RĞḤ. Mais ce néologisme est si curieux que Hans Wehr, probablement fort embarrassé, s'est résigné à une absurdité : il situe alphabétiquement ce verbe après 'RĞ, en précisant même qu'il est une 2e forme de quadriconsonantique, alors qu'il fait en partie double emploi avec la 5e forme du triconsonantique, *taraǧǧaḥa*.

Enfin NRFZ, « énerver » est un excellent exemple d'arabisation de mots occidentaux.

TABLEAU DES RACINES VERBALES QUADRICONSONANTIQUES
(ordre alphab. arabe)

I. *Triconsonantiques élargis d'une consonne*

	Sens	Racine originelle	Fréquence	Références (pages)
(ta)'RĞḤ	balancer, fluctuer, hésiter	RĞḤ	5	12. 59. 101. 252. 285
BḪTR	marcher avec grâce ou affectation, se pavaner	ḪṬR	1	253
BRHN	prouver	BRH	5	118. 135. 176. 203 303
SYṬR	l'emporter, dominer	SṬR	13	14, 31, 31. 103. 139. 144. 184. 222. 239. 269. 271. 272. 306
ŠM'ZZ	être saisi d'horreur, de dégoût	ŠMZ	13	20. 190. 226. 262. 262. 264. 283. 286. 300. 305. 311. 326. 333
ṬM'NN	être tranquille	ṬMN	14 (1)	13. 20. 42. 54. 60. 77. 115. 138. 187. 228. 264. 271. 272. 306
'ĞRF	être dur, fier, hautain	ĞRF	1	31
'RBD	être turbulent, pétulant	'RB	5	136. 196. 280. 280. 310
'RBŠ	grimper	'RŠ	1	252
'RQL	embarrasser, embrouiller	'QL	4	118. 148. 222. 301
'MŠQ	grimper (à un arbre)	MŠQ	3	66. 269. 274
L'ṬM	bredouiller	L'Ṭ	5	57. 134. 147. 196. 333
MḪṬR	(cf. BḪTR)	ḪṬR	3	16. 85. 114

(1) Non dénombrés dans le total.

II. *Contamination*

	Sens	Racine originelle	Fréquence	Références (pages)
ZḤLQ	glisser	ZḤL+ZLQ	7	50. 92. 188. 203. 236. 246. 251
ḌMḤLL	s'atténuer, s'estomper	ḌḤL+MḤL	11	53. 152. 158. 158. 185. 189. 189. 210. 227. 335. 339
KFHRR	s'assombrir, se renfrogner	KFR+KHR	2	259. 325
QŠ'RR	frissonner ; horripilation	QŠR+Š'R	2	50. 305

III. *Ou élargissement ou contamination*

B'ṮR	bouleverser, jeter pêle-mêle	'ṮR ou B'Ṯ+'TR	17	7. 11. 17. 59. 61. 69. 95. 183. 187. 193. 205. 205. 235. 258. 267. 270. 335
DḤRĞ	dévaler, dégringoler	DRĞ ou DRĞ+ḤDR	4	62. 76. 117. 240
ZH̱RF	embellir, décorer, franger	ZH̱F ou ZH̱F+ZH̱R	1	250
ZMĞR	gronder de colère	ZMĞ ou ZMĞ+ZMR	8	25. 72. 91. 168. 173. 182. 289. 318

IV. *Non expliqués*

BḤLQ	regarder fixement	BLQ ?	2	38. 81
ḤŠRĞ	râler		3	22. 181. 251
ḤMLQ	(cf. BḤLQ)	BLQ ?	7	79. 133. 166. 204. 208. 289. 295
HRWL	trottiner		8	19. 46. 120. 124. 168. 207. 296. 318

V. *Emprunt*

NRFZ	énerver		1	84

TOTAL : 131

3. *Appoint psychologique.* A défaut de règles morphologiques précises, pouvons-nous, sinon définir, du moins cerner quelque peu les motivations psychologiques lointaines de la formation des quadriconsonantiques ?

Meyer Lambert, qui s'efforce de retrouver, pour l'hébreu, le mécanisme de formation des racines biconsonantiques ose avancer ceci : « C'est le besoin de multiplier les racines qui a poussé à différencier les finales » (1). Cette explication ne vaudrait-elle pas pour expliquer l'élargissement du triconsonantique arabe en quadriconsonantique ?

Les exemples de manifestation de ce besoin de créer des mots nouveaux ne manquent probablement pas, et nous en citerons deux.

Nyberg explique la formation des quadriconsonantiques par l'adjonction d'un suffixe au triconsonantique (2) : *mâ* interrogatif-relatif, qui est l'origine du *ma-* des noms de lieux et d'instruments et encore senti comme non radical ; *ša-/sā* (*sabṭara*, se hâter, de *baṭira*, être gai) ; *ha-*, *hi-* (*habṭar*, de *baṭara*, couper (3)). Puis il cite Ewald qui établit une relation entre ce *ma-/m-* et les finales *-ma -va -mant*, qui dans les pays méditerranéens ne s'ajoutent à la racine « que pour permettre des divisions multiples de la signification première » (4). Il est donc remarquable que Nyberg en arrive, par des chemins différents, à la même conclusion que Meyer Lambert. Ce passage du général au particulier amenait naturellement à songer au passage de l'abstrait au concret. Nyberg rejette cette façon de voir, mais elle a été partagée par ses devanciers, et nous sommes vivement enclin à la faire nôtre aussi.

L'autre exemple, fort différent, nous est fourni par la profusion des procédés linguistiques arabes où s'enchevêtrent la phonétique et la sémantique : assonance, allitération, combinaisons

(1) Meyer Lambert : *De la formation des racines trilitères fortes* (Semitic studies in memory of A. Kohut, Berlin 1897, p. 354-362.

(2) *Wortbildung mit Präfixen in den semitischen Sprachen.* Le monde oriental, Upsala, 1920, p. 177 à 288.

(3) Et même *ḥabṭar*, dit-il ; ainsi se trouverait confirmée notre hypothèse qui rattache *ḥamlaqa* à *'ablaq*.

(4) P. 177.

et acrobaties de toutes sortes, par exemple l'accouplement de deux mots semblables ou *muzâwaǧa*, dont le type achevé est l'*itbâ'*. M. Pellat qui lui consacre un article (1) remarque : « Il est probable que pour expliquer quelques-uns des mots arabes qui ne se rattachent logiquement à aucune racine connue, les étymologistes auraient avantage à songer à la dislocation possible d'un ancien *itbâ'* tombé en désuétude. » Il pourrait en tout cas exister une parenté entre ce genre de mots et certains quadriconsonantiques : les 1234 issus de contamination, et les 1212. M. Pellat cite justement les mots dialectaux « *dördöq* » trépigner, et « *törtöq* », éclater... avec une liquide à la place de R2. Même si l'*itbâ'* n'explique directement aucun quadriconsonantique 1234, il fait au moins comprendre une tendance de la langue à jouer avec les mots, à les manipuler, à les remodeler. Il s'agit dès lors bien moins d'un phénomène physiologique que d'une exploitation psychologique de matériaux phonétiques.

L'insertion d'une labiale par exemple, comme le B dans 'aRBaŠa, témoigne du besoin de faciliter l'articulation, d'en détacher plus nettement les composantes. Nous retrouvons là l'un des principes les plus dynamiques du progrès, assurer « le maximum d'efficacité avec le minimum d'effort » (2). Autrement dit, la loi du moindre effort suppose un effort initial réduit pour épargner des efforts à venir plus considérables. Substituer un R au premier Q de 'aQQaLa coûte relativement peu et le résultat est payant : on renouvelle le mot, on enrichit son contenu ancien d'une acception plus fraîche, précise et vivante.

Cet effort trahit une volonté, la volonté de différenciation : greffer au concept devenu trop général ou trop abstrait un concept nouveau plus particulier. DaRaǦa, marcher, se traîner » (enfant ; le Lisān l'explique par ḤaBâ), se développe en DaḤRaǦa, et surtout taDaḤRaǦa, « dévaler, dégringoler ». Avec ḪaṬaRa et 'aQaLa on songe surtout aux sens « intellectuels » qui les ont envahis : penser, réfléchir, venir à l'esprit. Les mots MaḪṬaRa, « marcher en se pavanant » et 'aRQaLa,

(1) Arabica t. IV, fasc. 2, 1957, p. 131-149.
(2) Bertil Malmberg, *op. cit.*, p. 289.

« embarraser, embrouiller », leur restituent leur sens concret originel rajeuni d'une connotation nouvelle.

Cette volonté jaillit du besoin de revitaliser le mot contre l'amortissement qui le guette, de l'exigence d'être expressif pour se délivrer de la monotonie et de la fadeur (1). Finalement l'apparition d'un mot, par exemple d'un quadriconsonantique, intéresse au moins autant l'attention du psychologue que celle du philologue. La formation des quadriconsonantiques s'associe, si subtilement que ce soit, aux multiples inventions du langage, au trait d'esprit, au jeu de mots, au calembour, dont Freud, à travers tout un ouvrage (2), s'efforce de démonter le mécanisme.

B. *Les verbes de type 1212 et 1213*

Dans Anā Aḥyā ces verbes (v. tableau p. 141-144) sont sensiblement plus nombreux que ceux de type 1234, tant par leur variété (46 contre 26) que par leur fréquence (189/131). Ce nombre est suffisant, à notre avis, pour refléter l'ensemble des verbes arabes de ce type.

Les premières conclusions sur lesquelles a débouché notre réflexion sur les quadriconsonantiques 1234 valent à fortiori pour ceux de type 1212 et 1213. Le mécanisme de leur formation, c'est-à-dire le redoublement, est différent, mais sa simplicité en laisse clairement apparaître la motivation psychologique. La volonté de différenciation ou de création qui préside à cette formation suppose un investissement psychologique réduit, de grande efficacité.

Ces verbes, habituellement confondus sous le nom d'onomatopées, se divisent en réalité en deux groupes correspondant à deux phénomènes différents : le redoublement d'une racine biconsonantique déjà existante, la répétition d'une syllabe onomatopéique. Cette distinction n'est pas toujours obvie. L'onomatopée pure TaMTaMa n'a aucun rapport sémantique

(1) Point de vue de Martinet : « *Éléments...* », 6e ed. Paris 1966, p. 199.
(2) S. Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, 1953.

avec TaMMa. Mais ĠaMĠaMa en a-t-il avec ĠaMMa, et HaMHaMa avec HaMMa ? Oui, d'après le P. Naḥla (1) pour le premier, et d'après M. Blachère (2) pour le second. Pourtant, faute d'avoir réussi à découvrir ce rapport, nous avons également rangé ces deux verbes parmi les onomatopées pures. Cette précision apportée, voyons les deux groupes : l'onomatopée, le redoublement du biconsonantique (3).

Nous ne pouvons mieux dire que Sapir, lorsqu'il parle des onomatopées en général. Il estime qu'elles « ne sont en aucun sens des sons naturels que l'homme a instinctivement ou automatiquement reproduits ; elles sont tout aussi bien des créations de l'esprit humain, des traits de l'imagination humaine que n'importe quoi d'autre dans le langage. Elles ne sortent pas directement de la nature, elles s'en inspirent et s'en moquent. Aussi la théorie qui fait de l'onomatopée l'origine de la parole, la théorie qui voudrait expliquer tout langage comme une évolution graduelle des sons à caractère imitatif, ne se rapproche pas plus du plan instinctif que ne le fait le langage dans sa forme actuelle » (4). Cette dernière phrase ne s'écarte pas tellement de notre sujet. En dissipant une opinion simpliste très répandue (qui ne l'a pas un moment ou l'autre partagée !), elle insiste encore sur les mots qui précèdent, « créations de l'esprit », « imagination ». Sapir corrobore son opinion d'un exemple étonnant : « parmi les peuplades les plus primitives de l'Amérique, les tribus de l'Athabaska, sur le Mackenzie, parlent des langues dans lesquelles ce genre de mots est à peu près ou totalement absent ; et dans les langues évoluées, comme l'anglais et l'allemand, les onomatopées sont relativement

(1) *Op. cit.*, p. 670.

(2) *Op. cit.*, p. 74.

(3) Le point de vue de Saussure est sensiblement différent. Il ne distingue pas, comme Sapir, entre redoublement et onomatopée proprement dite. Il dit que « le nombre des onomatopées est bien moins grand qu'on ne le croit » (Cours p. 101-102), contre Sapir : « Dans une catégorie à part se trouve un nombre de mots vraiment considérable, dont beaucoup sont des onomatopées », (p. 75). Enfin Sapir voit dans le redoublement « un symbolisme évident » *(id.)*, là où de Saussure pense que « l'origine symbolique des onomatopées et des exclamations est en partie contestable », (p. 102).

(4) *Op. cit.*, p. 11.

fréquentes ». En arabe aussi, semble-t-il. Une fois admis la valeur symbolique particulière des onomatopées et leur nombre considérable en arabe, leur utilisation psychologique bien déterminée ne devrait plus faire de doute.

A propos de l'autre catégorie des v. 1212, celle qui redouble une racine biconsonantique, voici d'abord l'opinion de Joly. Fidèle à son postulat il déclare : « il semble que les onomatopées dérivent aussi des trilitères d'après la loi qui nous occupe ». Il confond donc nos deux groupes, dont il donne une appréciation sémantique discutable : « il semble que l'onomatopée ajoute une idée de diminution dans l'intensité de l'action exprimée par la racine, avec idée de répétition ; c'est souvent comme une sorte de diminutif fréquentatif » (1).

E. Sapir se montre plus pénétrant et plus explicite : « Rien n'est plus normal que la prédominance du redoublement, en d'autres termes, la répétition de tout ou partie de la racine. Ce procédé est généralement employé avec un symbolisme évident en soi, pour traduire des concepts tels que la distribution, la pluralité, la répétition d'une action, une action habituelle, l'agrandissement, l'intensité accrue, la continuité » (2). On voit l'écart qui sépare Joly (diminution de l'intensité) de Sapir (intensité accrue), bien qu'ils soient d'accord sur le caractère fréquentatif de ce genre de mots. Nous retrouvons en tout cas avec Sapir l'un des principes directeurs de notre étude : la projection et la fixation, sur une racine déjà existante, d'un concept nouveau.

Dans le tableau suivant nous avons essayé de retrouver, pour chaque quadriconsonantique 1212 et 1213, ce concept. La tâche était délicate : quelques-uns de ces mots ne sont pas très employés — nos statistiques le prouvent — et le concept nouveau est quelquefois mobile, voire insaisissable. Les arabophones, plus sensibles que nous aux nuances de leur langue, voudront bien corriger la colonne concernée.

Comme les quadriconsonantiques 1234, les quadriconsonan-

(1) *Op. cit.*, p. 7.

(2) Sapir, *op. cit.*, p. 75. Nous nous servons plus loin de cette énumération, tableau p. 28.

tiques 1212 accentuent encore, quand c'est possible, l'impact sensible, voire sensoriel, de la racine 122 originelle. Le phénomène est moins caractéristique avec les v. 1212 qu'avec les v. 1234, car la racine 122 est le plus souvent déjà très concrète : DaBBa, ĠaLLa, ḤaSSa, LaMMa, etc. Mais pas toujours, par ex. ẒaNNa, ŠaKKa, 'aZZa. Au contraire, tous les verbes 1212, à de très rares exceptions près (ainsi, dans une certaine mesure taSaLSaLa) ont un sens concret. Ils ne l'empruntent d'ailleurs pas nécessairement ou directement à la forme verbale de la racine biconsonantique, mais à une forme nominale de cette racine, ou à une racine biconsonantique nominale. Ainsi taLa'La'a, « scintiller », provient peut-être de Lu'Lu', « perle », analogue à Bu'Bu', « pupille de l'œil », qui n'a pas de dérivé verbal. Il existe aussi des cas curieux, par ex. ṬaQṬaQa, qui semble purement onomatopéique, car il proviendrait plutôt de l'onomatopée ṬaQ, « bruit du choc entre deux pierres » (Lisân) que du syro-libanais ṬaQQa, ignoré du Lisân, mais cité par Belot, Kazimirsky et H. Wehr. A ṬaQ et ṬaQṬaQa les grammairiens arabes ont aussi rattaché ḤaBaṬaQṬaQ (Lisân), imitation phonique du galop du cheval, exemple rarissime en arabe d'un 123434, type bien connu en amharique (1).

Le tableau suivant répartit grossièrement les v. 1212 suivant deux des cinq sens : l'ouïe, pour 25 verbes environ, et le toucher pour 16 environ. Nous n'avons relevé que deux verbes de signification visuelle, taLa'La'a et taRa'Ra'a. En disant « environ » nous soulignons l'ambivalence de quelques-uns de ces verbes. L. Ba'albaki affecte par exemple RaQRaQa aussi bien à ses cheveux (p. 31) qu'à la voix (pp. 278 et 296) ; taRa'Ra'a et taRaFRaFa désignent le mouvement des ondes aussi bien sonores que visibles ; HaFHâF et FaḌFâḌ en appellent à la fois au toucher et à la vue.

(1) L'amharique est très riche en racines 1212 etc. Consulter le « *Traité de langue amharique* », de Marcel Cohen, Paris, 1936 (2e édit. Paris 1970).

TABLEAU DES RACINES VERBALES QUADRICONSONANTIQUES DE TYPE 1212 ET 1213

(ordre alphab. arabe)

A. *Ordre de l'ouïe*

1. *Racines biconsonantiques redoublées.*

	Sens dans 'Anā 'Aḥyā	Concept dû au redoubl.	Lien avec 122	Fréquence	Références (pages)
ṬRṬR	bavarder	répét. intens.	inséparable	5	53. 242. 247. 332
ḪŠḪŠ	grincer (clé) gratter (souris)	pluralité continuité	incertain sauf avec 7° f	2	217. 272
DNDN	grincer, crisser, fredonner	continuité	par *Danīn*	2	115. 272
DRDŠ	bavarder	répét. agrand.	variante de DRDR ?	1	316
RFRF	bruit semblable au battement des ailes	répétition élargissement	incert. sauf avec 7° f. et RaFF	3	248. 302. 317
RQRQ	susurrer, onduler (cheveux)	continuité	étroit (sens prim.) incertain (sens actuel)	3	31. 278. 296
ZQZQ	caqueter, babiller, pépier, papoter	répét. habit.	insépar.	3	23. 94. 138 T
ṢRṢR	bruit du grillon, grincer (dents, porte)	continuité intensité	inséparable	3	138. 161. 242
ṬQṬQ	craquer, crépiter	élargis. Int.	(v. texte)	1	66
ṬNṬN	= DNDN plus fort	élargis. cont.	par *Ṭanīn*	2	120. 120
QRQ'	claquer, cahoter	intensité	P-ê contam. QRQR+Q'Q' ou QR'	4	18. 169. 197 240

	Sens dans 'Anā 'Aḥyā	Concept dû au redoubl.	Lien avec 122	Fréquence	Références (pages)
NḤNḤ	se râcler la gorge	intens. plur.	inséparable	3	98. 330
HSHS	crisser, froufr. susurrer	continuité	inséparable	3	84. 97. 168

2. *Onomatopées* (ordre alph. ar. sauf 3 premiers).

	Sens dans 'Anā 'Aḥyā	Concept dû au redoubl.	Fréquence	Références (pages)
TMTM	murmurer	répétit. continuité	22	12. 17. 65. 81. 82. 92... (1)
ĠMĠM	marmonner grommeler		16	22. 37. 50. 73. 76. 81... (2)
HMHM	bredouiller		20	18. 75. 75. 215. 245... (3)
ṬKTK	faire tic-tac	répét. habit.	5	7. 157. 251. 268. 302
ĠaWĠā'	Tumulte de la foule	amplification	3	103. 281 (2)
ḌaWḌā'	brouhaha	amplification	2	89. 339
L'L'	claquer, craquer, éclater	intens. distrib.	1	188
M'M'	crépiter	intens. distrib.	1	238
QHQH	éclater de rire, ricaner	agrand. intens.	10	28. 75. 91. 142. 193. 214. 216. 218. 256. 279
NHNH	roucouler	distrib. hab.	1	224
WŠWŠ	chuchoter	continuité	4	25. 54. 66. 115
W'W'	glapir, vagir	intens. répét.	1	66
WLWL	hululer	intens. répét.	3	181. 219 320

(1) ...107. 115. 138. 150. 160. 169. 188. 192. 196. 199. 203. 218. 253. 284.
(2) ...134. 145. 159. 249. 281. 288. 314. 315. 333.
(3) ...250 (3 f.). 251 (2 f.). 252 (3f.). 253. 282. 283. 301 (2). 311. 319.

B. *Ordre du toucher*

1. *Racines biconsonantiques redoublées.*

	Sens dans 'Anā 'Aḥyā	Concept dû au redoubl.	Lien avec 122	Fréquence	Références (pages)
ĞRĞR	tirer, traîner lourdement	agrand. contin.	inséparable	4	27. 96. 184. 292
ḤFḤF	effleurer caresser (class : bruit du vol)	continuité	oui (classique) non ('Anā 'Aḥyā)	3 3	149. 174. 175
DBDB	tâtonner, trottiner	cont. plural.	inséparable	5	166. 205. 257. 267. 302
ZLZL	trembler, vaciller	agrand. int.	inséparable	2	8. 301
Z'Z'	trembler, secouer violemment	agrand. int.	inséparable	1	143
ĠLĠL	pénétrer, s'infilt.	répét. cont.	inséparable (5° et 7° f)	7	16. 64. 90. 148. 243. 246. 288
FRFR	trottiner	continuité	incertain	1	222
FḌFḌ	ample, flottant	agrandis.	incertain	3	205. 287. 307
LFLF	envelopper	distr. agrand.	étroit (5-7° f)	1	142
LMLM	pelotonner, ramasser	distr. agrand.	étroit (5-7° f)	4	25. 52. 182. 243
MLML	se retourner sur sa couche	répét. int.	étroit (5-7° f)	4	66. 201. 235. 261
MRMĠ	embouer	agrand. int.	trilit. MRĠ	3	28. 231 (2f.)
NMNM	rayer, zébrer, sillonner	distrib.	par *Namîm*	2	17. 205
HDHD	bercer	répét.	lâche	5	20. 139. 174. 298. 330
HFHF	légèreté, transparence (habit)	insistance	avec 'aHyaF	1	227
FRFŠ	confort, luxe	agrand.	trilit. FRŠ	1	312

2. *Onomatopées.*

	Sens dans 'Anā 'Aḥyā	Concept dû au redoubl.	Lien avec 122	Fréquence	Références (pages)
DĠDĠ	chatouiller, titiller	répét. continuité		1	205
		C. *Ordre de la vue*			
L'L'	scintiller, clignoter	habit. intens.	étroit Lu'Lu'	9	11. 63. 79. 203. 240. 282. 282. 328
R'R'	onduler (moduler) auréoler	distribution	(onomat.)	1	30
		D. *Abstrait*			
SLSL	s'enchaîner, se sérier	distrib. plural.	étroit avec SLL contaminat. avec SLS et LSLS	7	108 (2). 134. 173. 208. 217. 247

TOTAL : 189

A travers une morphologie différente les quadriconsonantiques 1234, 1212, et 1213 offrent des caractéristiques communes que nous pourrions ainsi résumer.

a) *Morphologie :*

— Leur quantité quadriconsonantique rompt avec le rythme triconsonantique, imposé au moins par la forme nue des verbes de ce type. Ce changement rythmique capte l'attention.

— Ce phénomène est moins net par opposition aux formes augmentées du triconsonantique, largement majoritaires. Pour-

tant l'esprit établit inconsciemment une différence entre les consonnes d'augmentation, senties comme appoint et affaiblies par leur fréquence, et les radicales plus fortement constitutives du mot.

— Avec les verbes 1212 ce rythme deux fois binaire est plus nettement affirmé. Le redoublement vibratoire détache ce mot des autres avec un relief exceptionnel.

— Enfin, dans les textes non voyellés, les quadriconsonantiques jouissent d'une clarté vocalique presque totale, par opposition aux triconsonantiques des 1re et 2e formes, et à ceux de la 4e forme à l'inaccompli.

b) *Sémantique :*

— La 4e consonne, sans détruire le concept originel du tri- ou du biconsonantique, lui ajoute un concept nouveau qui le rajeunit et le clarifie.

— De par leur morphologie ou faute d'avoir eu le temps d'évoluer, les racines quadriconsonantiques, sauf rares exceptions pour les 1234, ne sont pas prolifiques. Leurs formes dérivées sont peu nombreuses ; leur sens reste ferme, et ne se diffuse pas dans la polysémie.

— Ce blocage sémantique s'opère en faveur d'une connotation concrète, d'une image sensible, d'un trait sensoriel précis. C'est peut-être leur plus importante caractéristique.

Il est temps de voir comment Laylā Ba'albakī a su exploiter toutes ces particularités.

II. Signification des racines verbales quadriconsonantiques dans Anā Aḥyā

Présentation du roman

La critique arabe a salué Anā Aḥyā à grands cris élogieux, traversés de réserves scandalisées bien compréhensibles. Laylā Ba'albakī décrit le comportement d'une jeune libanaise, Līna Fayyâḍ, au paroxysme de la révolte contre tous les interdits,

contre la tyrannie et l'hypocrisie traditionnelles qui condamnent la femme arabe (1) à la claustration affective, psychologique et morale, quand il arrive qu'elle ne soit plus physique.

L'héroïne du roman se déchaîne contre sa famille avec des outrances qui surprennent même le lecteur occidental. Elle se dresse contre la société dont la surveillance impitoyable la tourmente et la paralyse, aussi bien à l'Université qu'au cinéma ou au café. Avec le héros du roman, Bahā, un étudiant irakien, elle partage sa révolte, sociale et politique cette fois, contre les compromissions et les trahisons qui se trament à de sordides fins réactionnaires et financières. Thèmes presque banals en Occident. Mais traités par une jeune fille — et de quelle façon ! — et en milieu arabe, ils apparaissent neufs, révolutionnaires, explosifs.

La matière de son roman est donc suffisamment riche pour que l'auteur se dispense d'une intrigue prétexte. Elle soutient l'attention du lecteur sans avoir besoin de chercher l'inattendu dans les péripéties du récit. Mieux, elle le tient en haleine du début à la fin, grâce en particulier à « un choix original des unités linguistiques » — c'est l'objet de notre étude — qui « accroît encore la densité informationnelle » (2).

Grâce aussi à son style. Certes il s'éloigne trop de la pureté classique pour satisfaire les esthètes de l'arabe. Il veut traduire à sa manière, la tension, l'angoisse : saccades brusques, répétitions parfois un peu naïves, débit entrecoupé d'exclamations, de protestations indignées, de courtes algarades, de méditations tourmentées. L'originalité et la violence de ce style, son profil de silex, contribuent largement à l'intérêt du roman et en justifient le succès.

Ajoutons que l'ouvrage est solidement charpenté. Son unité, l'équilibre de ses grandes parties, sa composition serrée respectent les règles les plus classiques du genre.

*
* *

(1) Et aussi méditerranéenne, cf. Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.

(2) Martinet, *op. cit.*, p. 200.

A son état permanent de révoltée contre le monde extérieur, l'héroïne conjugue inséparablement une crise intérieure non moins aiguë. Elle s'introspecte, elle se tourmente, de la première à la dernière ligne. Elle s'efforce d'obéir aux aspirations du « sur-moi » vers un certain Absolu, c'est-à-dire vers la plénitude d'un « moi » et d'une vie (Anā Aḥyā : « moi, je vis ») idéalement libres, échappant à tous les déterminismes, celui de la durée par exemple. Elle croit un instant y réussir dans son amour pour l'étudiant. Mais cet amour, si passionné et si idéalisé soit-il, révèle en même temps davantage toute la puissance des forces d'en bas, du « çà ». L'héroïne, qui parle toujours à la première personne, pénètre la personnalité complexe de son partenaire, et analyse avec lucidité sa psychologie de refoulé et de frustré (dans ce sens, ḤRM revient 35 fois !). C'est à croire qu'elle a voulu appliquer un à un les motifs lointains que Freud découvre au mot d'esprit : agressivité, obscénité, cynisme, scepticisme (1). Mais, consciemment ou non, elle livre aussi au lecteur la complexité de son écheveau intérieur où se nouent toutes les tendances que démêle la psychanalyse : complexe d'Œdipe renversé, exhibitionnisme et narcissisme, sado-masochisme. De furieuses contradictions écartèlent donc l'héroïne : son milieu, son éducation, mais surtout sa fierté arabe frémissante lui interdisent le moindre signe de faiblesse et jusqu'à la plus innocente poignée de main avec l'homme qu'elle aime. Et pourtant, le bouillonnement de la chair et du sang, sa rage de révoltée tournant à la provocation, la portent sans cesse jusqu'à la limite de tous les débordements érotiques. Mais elle se fait violence et ne succombe jamais.

Nous avons là un exemple éminemment caractéristique de la psychologie de la jeune femme arabe d'aujourd'hui. Pressions familiales, sociales et religieuses, interdits, frustrations, inhibitions de toutes sortes, chargent le contenu psychique féminin d'une potentialité de plus en plus grande. Un facteur inattendu de prise de conscience surgit-il, aussitôt cette potentialité se décharge, son irruption est irrésistible. Les formes de protestation, de libération féminines varieront suivant les personnes

(1) Freud, *op. cit.*, p. 152-153.

et les milieux. Elles finissent par atteindre des paysannes incultes et isolées. « A Arsal, village agricole de la Békaa, une sorte de hoquet épidémique et allergique d'origine psychosomatique apparaît régulièrement au moment de la moisson chez les jeunes femmes et jeunes filles de 18 à 30 ans. Et ceci depuis l'introduction de la télévision au village. Le sexe faible, mis en contact avec la civilisation de confort par ces moyens d'information trouve ainsi le moyen inconscient et subtil d'échapper aux durs travaux des champs durant les mois de juin, juillet et août, et de jouir de deux semaines de repos dans un hôpital de Zaḥlé, dans un lit propre, aux frais de l'État » (1).

La citadine cultivée et raffinée qu'est L. Ba'albakī choisit un mode de manifestation autre que celui de ces paysannes : écrire. Elle décharge elle aussi tout un contenu latent. Si elle a l'audace et le courage de s'engager dans « le conflit entre l'esprit et la matière rebelle des instruments d'expression » (2), sa victoire ne sera complète qu'à son insu. Il est inévitable en effet que son expression, si lucide et consciente soit-elle, s'entoure elle aussi de moyens inconscients et subtils.

Nous n'avons retenu ici qu'un seul de ces moyens : le verbe quadriconsonantique, et nous venons d'essayer de définir ses caractéristiques. Reste à savoir comment il aide L. Ba'albakî, dans Anā Aḥyā, à s'exprimer, à se « déclaustrer », à se désinhiber. Nous le ferons en deux temps : d'abord du point de vue de la fréquence de ces mots, pris globalement et considérés sous les aspects que nous venons d'analyser (v. surtout résumé, p. 25) ; puis en donnant quelques exemples qui illustrent la vertu propre de chacun d'eux.

A. *Fréquence.*

1. *Expressivité par différence.* La première caractéristique du quadriconsonantique est de n'être pas triconsonantique, nous l'avons assez montré. Les quadriconsonantiques rompent

(1) Munīr Chamoun : *La famille au Liban.* Travaux et Jours, Beyrouth, n° 25, oct.-déc. 1967, p. 15.

(2) Jean Lecerf : *Un essai d'analyse fonctionnelle,* Studia Islamica, 1953, p. 131.

avec le débit triconsonantique, créent une sorte de diversion imperceptible (certains 1234) ou sensible (tous les 1212 et les autres 1234), qui arrête et absorbe un court instant l'attention. Cette sorte de « captatio benevolentiae » est la condition première et minima de l'expressivité, l'annonce et le départ d'une information plus importante. A travers ces mots à la morphologie nettement différenciée et plus consistante, le locuteur ou l'écrivain éprouve la satisfaction, consciente ou non, d'avoir produit un matériau plus vertébré et plus sonore, plus propre à la communication. Il l'aide donc plus que les autres mots, et par contraste avec eux, à se libérer d'un message, à se décharger d'un potentiel psychologique et affectif.

2. *Clarté graphique.* (Il est exclu d'étudier un fait de graphie... D'ailleurs cette clarté graphique ne concerne que le lecteur — c'est donc une digression —, et c'est dans ce sens que nous l'effleurons ici. Pourtant nous pensons que L. Ba'albakî, avant d'écrire, s'est laissé impressionner elle aussi par les avantages divers de la graphie quadriconsonantique.)

Le quadriconsonantique efface presque (1) toutes les obscurités de lecture propres au triconsonantique, en l'absence des voyelles brèves : confusion ou double emploi entre la première et la quatrième formes verbales, entre la deuxième et la quatrième ; hésitation sur la deuxième voyelle du passé, du présent et des *maṣdars* nus de la première forme, sur beaucoup de substantifs, etc. Les Arabes nient ou dédaignent cette difficulté, à leurs yeux secondaire ou superficielle. Pourquoi alors continuer à vocaliser le Coran ? Rares sont les Arabes qui peuvent lire un texte sans hésiter ou même sans se tromper.

Le problème n'est d'ailleurs pas affaire de résultat pratique. Il consiste dans la somme d'effort, d'attention, que suppose la lecture de l'arabe. Exemple extrême : le petit mot t'D, à cheval sur quatre racines ('aDDa et a'aDDa - Wa'aDa - 'ADa et 'a'ADa - 'aDA, 'a'DA, 'aDDA et ta'aDDA), supporte, si nous jouons avec la 2e M. et la 3e F., le passif et l'actif, environ

(1) Il en subsiste quelques-unes, par exemple entre l'actif et le passif, ou avec les masdars. Pour N.MN.Na on trouvera NuMNuMa ou NaMNaMa ou NiMNiMa.

quinze vocalisations et trente-trois sens différents ! Même pour le lecteur arabe le plus chevronné, l'effort inconsciemment déployé subsistera peu ou prou. Cet effort atteint les régions profondes de son subconscient où la dépense d'énergie à fournir créera nécessairement une sorte d'inhibition psychique. Lepschy résume ainsi la représentation unitaire (physique+psychique) que Beaudouin se fait du phonème : « La phonétique couvre tous les faits phonétiques et se divise en anthropophonétique (faits articulatoires et acoustiques) et psychophonétique (faits psychiques, reflet des précédents) » (1). A propos de l'arabe littéral, langue beaucoup plus écrite qu'acoustique, nous est-il permis de transposer le terme *-ph* phonétique en *-gr* graphique ? Si oui, nous pourrions dire alors que la représentation anthropographique de l'arabe littéral est incomplète. Certes, grâce à l'entraînement pratique et à la connaissance des lois grammaticales, l'esprit réussit à suppléer aux voyelles absentes, mais pas toujours, et une certaine marge d'hésitation, voire d'erreur, subsiste. La représentation psychographique en est d'autant affectée. D'où l'effort continuel, la recharge sans cesse renouvelée d'énergie qu'exige la lecture de l'arabe.

Le quadriconsonantique lève donc une grosse partie de l'inhibition exercée par le triconsonantique. L'impression sensible de détente et de satisfaction qu'il provoque, laisse déjà entrevoir, sinon la technique de son expressivité, du moins les ressources d'économie de sa morphologie. Déjà aussi on voit apparaître le fil, si ténu soit-il, qui rattache les nombreux quadriconsonantiques de Anā Aḥyā à la psychologie, sommairement analysée, de son héroïne.

3. *Sobriété morphologique et fermeté sémantique.* Le quadriconsonantique semble allergique aux consonnes infirmes. En réalité sa structure échappe aux lois des verbes assimilés et concaves, triconsonantiques. Quant aux défectueux quadriconsonantiques, ils doivent être rares. Notre liste n'en comporte qu'un : ḌaWḌA ; le participe muḌaWḌin existe, mais nous ignorons si la conjugaison du verbe est attestée. D'ailleurs

(1) G. C. Lepschy, *La linguistique structurale*, Paris, 1958, p. 65.

même avec les seules consonnes saines le quadriconsonantique ne présente que de rares dérivations morphologiques.

Le noyau conceptuel originel des triconsonantiques se scinde souvent en plusieurs directions sémantiques qui s'éloignent les unes des autres au point de perdre toute apparence de parenté, si bien qu'on les appelle racines homophones. Rien de tel chez le quadriconsonantique. Son développement se limite à quelques formes augmentées et le plus souvent à la forme réfléchie passive avec le préfixe *ta-*, au *maṣdar*, aux participes. L'une des racines les plus riches, 'RQL, se borne au *maṣdar* 'aRQâL, plur. 'aRâQîL, et à la deuxième forme ; le glissement sémantique est à peine amorcée, loin encore de toute polysémie. On comparera, dans les dictionnaires, 'RQL à 'QL, DḤRǦ à DRǦ, QŠ'R à Š'R ou même QŠR, etc.

La non-productivité, tant morphologique que sémantique, des quadriconsonantiques, semble d'abord un signe de pauvreté et d'impuissance. Ils semblent être privés, au départ, du dynamisme nécessaire à une histoire diversifiée et prolifique. Le manque de temps n'est pas une explication suffisante car, quelques-uns au moins, sont très anciens et se retrouvent dans les autres langues sémitiques. Il vaut mieux admettre que la morphologie des mots à quatre radicales ne se prête pas à un maniement aussi souple que celle des mots à trois consonnes. En revanche, leur solide structure consonantique leur a épargné une diversification épuisante et leur a conservé la vigueur de leur simplicité conceptuelle première.

L'absence de formes infirmes, sa simplicité et sa fermeté sémantiques, contribuent à faire du quadriconsonantique un pôle de fixation particulièrement robuste et clair pour l'esprit. Il lui offre une silhouette lexicale plus franchement découpée que celle du triconsonantique, plus anguleuse. Vu l'emploi relativement rare du verbe quadriconsonantique on peut supposer que son insertion dans la chaîne parlée ou écrite coûte à l'esprit un effort plus grand que celle de l'habituel triconsonantique. Mais la satisfaction causée par ce nouvel aspect de son expressivité compense et récompense dans une proportion d'autant plus grande cet investissement psychique.

Nous retrouvons là « cette tendance à l'épargne... qui contribue à notre plaisir » (1).

4. *Condensation et épargne psychique.* Dans la première partie de son livre sur « le mot d'esprit », Freud essaie d'en démonter le mécanisme. Il ouvre cet ouvrage sur un exemple très simple de mot d'esprit : la condensation des deux mots « familière et millionnaire ». Un jardinier parlant du baron son maître déclara : « il m'a traité de façon toute famillionnaire ».

A notre avis ce procédé fonctionne tel quel dans les quadriconsonantiques issus de contamination, du type iQŠa'aRRa, iKFaHaRRa. Ils ont le gros avantage de fondre ensemble, sans les confondre tout à fait, deux concepts distincts et d'être par conséquent une création paradigmatique qui ne cache pas complètement le syntagme. Mais la contamination s'applique aussi, beaucoup plus discrètement, à bien d'autres quadriconsonantiques (cf. tableau) : ZaḤLaQa, et peut-être Ba'ṮaRa, ZaMĞaRa, etc. Mais cette fois les 2 concepts originels disparaissent, ou bien l'un des deux dissimule l'autre, et l'aspect paradigmatique se substitue complètement à ce qui fut peut-être à l'origine un syntagme.

La majorité des quadriconsonantiques 1234 s'explique par un autre procédé, l'élargissement, peu éloigné de la contamination. Il y a toujours en effet condensation entre deux concepts : le radical et la consonne infixée, même si celle-ci apparaît au départ comme l'effet d'un déterminisme phonétique.

Le redoublement, propre au verbe 1212 n'est plus une condensation, mais une autre technique expressive. Elle aboutit à un résultat formel très différent et pourtant analogue : paradigme formé par la juxtaposition de deux racines verbales identiques ou de deux exclamations.

Dans tous ces cas, « la condensation (ou la juxtaposition) conduit à l'abréviation et crée des formations substitutives d'un caractère semblable » (2). La transformation de deux concepts en un accroît l'expressivité. Quand l'héroïne dit :

(1) Freud, *op. cit.*, p. 108-109.
(2) Freud, *op. cit.*, p. 34.

« *'uDaḤRiĞu ḍaḥikatan 'alâ šafatayya* » (1), le verbe ramasse en une seule plusieurs expressions distinctes : descente-rapidité-roulement, et surprise que provoque ce verbe, très concret, appliqué au sourire, mot-à-mot : « je faisais dévaler un sourire sur mes lèvres ». Au moment d'entrer seule dans la salle de cinéma, elle dit : « J'attendis de voir toutes les lumières éteintes pour me glisser jusqu'à mon fauteuil... *li-'ataĠaLĠaLa fî al-ẓalām 'ilâ maq'adī* » (2). Le verbe du texte, en redoublant le radical accroît non seulement son expressivité, mais sa pertinence. Līnā Fayyāḍ ne se contente pas « d'aller » jusqu'à son siège ou de « l'atteindre », elle s'y « glisse », ou, comme l'eau à quoi s'applique ce mot au sens propre, elle s'y « infiltre » peu à peu, presque goutte à goutte ; ou plus exactement encore, en remplaçant l'image de l'eau par une image de couture : elle s'y « faufile ».

Comme le dit Freud à propos des procédés analogues à la condensation « une tendance à la compression, ou mieux à l'épargne, domine toutes ces techniques » (3). Autrement dit, si nous acceptons de voir dans la plupart des verbes quadriconsonantiques deux concepts fondus en un seul, l'auteur « s'épargne l'assemblage de mots nouveaux... ; en échange l'esprit doit se donner la peine de rechercher le mot capable d'habiller les deux pensées ; souvent même il faut chercher d'abord à l'une de ces pensées une expression peu usuelle, mais susceptible de réaliser sa fusion avec la seconde » (4). DaḤRaĞa (où se mêlent peut-être DRĞ, ḤDR, DRR et DWWR, v. plus haut p. 129), et taĠaLĠaLa (où le redoublement tient lieu de condensation) illustrent cette analyse. On pourrait multiplier les exemples (nous avons donné dans cette intention les références de tous les mots). L. Ba'albakī, pour s'exprimer, engage des investissements psychiques coûteux. Mais en percutant sur la résistance de la matière verbale, son opacité intérieure jaillit en éclaboussements de transparence.

* * *

(1) Anā Aḥyā p. 63, traduction, p. 47 : le sourire aux lèvres.
(2) *Id.*, p. 64. Trad., p. 48.
(3) *Op. cit.*, p. 48.
(4) *Id.*, p. 50.

Dans une deuxième partie, Freud s'efforce de définir le mécanisme du plaisir engendré par le mot d'esprit (Ch. III : Le mécanisme du plaisir et la psychogenèse de l'esprit). Il remonte jusqu'à la source, c'est-à-dire jusqu'aux contraintes imposées à l'enfant et à l'adolescent. « Avec les progrès de l'âge l'enfant cherche à s'affranchir de ces restrictions acquises à l'usage des mots, il les défigure par certaines fioritures, les altère par certains artifices (redoublement, tremblement)... » (1). Sous l'effet de la raison, le jeu devient plaisanterie, puis l'adulte réagit par le mot d'esprit, d'abord sans tendance, enfin tendancieux. « Le plaisir qu'il engendre, soit plaisir du jeu, soit plaisir par la levée des inhibitions, peut se ramener dans tous les cas à l'épargne de l'effort psychique » (2).

La démonstration de Freud à l'endroit du mot d'esprit s'applique, mutatis mutandis, à la fréquence des verbes quadriconsonantiques dans Anā Aḥyā. Cette transposition n'aurait pas semblé étrange à Freud qui disait lui-même que « ce mécanisme doit s'appliquer à bien d'autres domaines de la vie psychique » (3). Et nous songeons tout naturellement, en même temps qu'à nos verbes quadriconsonantiques, à la langue arabe, dont un grand nombre de procédés illustrent la théorie de Freud : assonance, allitération (cités par Freud), accouplement. Nous en avons parlé à propos de l'*iltbā'*. Ces « combinaisons, dit M. Pellat, deviennent bientôt pour nous des calembours et des jeux de mots » (4), même si les Arabes n'y recherchaient le plus souvent qu'un effet de style, plus ou moins artificiel ou précieux. L'exemple même par lequel M. Pellat explique l'*iltbā'* — mêle-pêle pour pêle-mêle — ne s'éloigne guère du « tête-à-bête » que cite Freud. Le verbe quadriconsonantique, de façon moins sensible il est vrai, témoigne lui aussi de ce besoin de provoquer le plaisir, pour lever, en raccourci subtil, une inhibition.

Pout toutes les raisons que nous avons énumérées, il contribue efficacement à exprimer le manifeste du latent, principe dont

(1) *Op. cit.*, p. 144.
(2) *Id.*, p. 158.
(3) *Id.*, p. 156.
(4) *Op. cit.*, p. 131.

Freud a trouvé l'application première et magistrale dans le rêve. « Ce n'est pas le rêve rêvé qui peut être interprété, mais le texte du récit du rêve... Ce n'est pas le désir comme tel qui se trouve placé au centre de l'analyse, mais bien son langage » (1).

Le contenu de Anā Aḥyā se prête aisément à la psychanalyse. En la restreignant, comme à un test, aux verbes quadriconsonantiques, nous les considérons comme un moyen explicite et particulièrement expressif de manifestation psychique et de décharge affective. Nous croyons voir en eux, dans leur variété et leur fréquence « l'expression déguisée, fictive, d'un désir » (2), et c'est de leur sens apparent aux ressources cachées de leur morphologie et de leur économie que nous voudrions nous mouvoir. Ils semblent, dans ce contexte particulier qu'est Anā Aḥyā, mériter encore la réflexion de Ricœur sur le langage qui, selon lui, « est d'abord et le plus souvent distordu : il veut dire autre chose que ce qu'il dit, il a un double sens, il est équivoque » (3).

5. *Pertinence concrète; relief du particulier.* Les énormes réserves psychiques accumulées par l'auteur l'arment d'une grande violence de désinhibition. Toute désinhibition se manifeste dans une expression concrète. L'artiste ou l'artisan se donne dans son œuvre, puis la contemple. Chagall âgé n'allait jamais au spectacle ; à sa femme étonnée il expliqua un jour pourquoi il voulait aller à l'Opéra : « Je veux revoir mon plafond ». Dialectique soumise à un mouvement perpétuel : l'artiste se livre dans son art pour se délivrer de la « virtus » qui l'oppresse. Le traitement psychanalytique repose tout entier sur la délivrance de soi par extériorisation et communication sensibles.

Le moyen d'expression de l'écrivain n'est plus la matière brute du peintre ou du sculpteur, mais le langage, à la fois matière et forme. Le romancier ne court guère le risque de pécher par manque d'abstraction, puisque le langage est par définition signe, symbole, abstraction. Pour lui le vrai problème consiste

(1) Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, p. 15.
(2) *Id.*
(3) *Id.*, p. 16.

à rester fidèle à la multiplicité des accidents, à les distinguer et à les nommer. Il lui est facile d'employer le mot « *ḫubz* », pain, mot apparemment concret mais qui n'est en réalité qu'un universel sans pertinence, insignifiant, voire trompeur. Mais si l'écrivain lui adjoint le participe-adjectif « *marqûq* », il retrouve une forme et un goût précis, et se charge de connotations particulières, « qui, pour un habitant des villes, seraient la mostalgie de la montagne, le rappel du temps heureux des vacances, ou encore l'image des femmes du village rassemblées pour cuire le pain dans les matins d'été » (1).

Une romancière qui livre à vingt ans l'autobiographie de femmes recluses depuis des siècles fuit l'abstraction. Elle tente de concilier les aspirations du « sur-moi » (transcendantales) et les tiraillements du « çà » (particulières) dans l'affirmation d'un « moi », « *Anā* », qui assume ceux-ci et celles-là et du coup s'en libère. Le « moi » ne parvient à cette unification pacifiante qu'en traduisant d'une part en caractères individuels les paradigmes universels de la cause exemplaire suprême ; de l'autre, en exhibant et en exhaussant jusqu'au niveau de la conscience, puis du langage objectif, les composantes épaisses, diffuses, informes, du magma infraconscient.

C'est pourquoi elle a un besoin impérieux de vocables qui expriment, en eux-mêmes et par opposition aux autres, ce qu'elle ressent et ce qu'elle vit. La fréquence exceptionnelle des racines verbales quadriconsonantiques de son ouvrage, à cause de leur aptitude à manifester les accidents particuliers, marque justement son effort de traduction, de livraison de soi, de libération, image de cette Liberté à laquelle elle aspire.

On nous objectera aussitôt que bien des triconsonantiques ne le cèdent en rien, à cet égard, aux quadriconsonantiques. Un exemple entre mille : la racine ŠYM signifie à elle seule, « observer les éclairs pour savoir d'où vient la pluie » (2). C'est vrai. Mais, comme nous l'avons dit (cf. ci-dessus, p. 136), beaucoup de triconsonantiques ont vu leur pertinence concrète originelle

(1) Michel Allard, *Pour une pédagogie moderne de l'arabe*, Travaux et Jours, avril-juin 1968. p. 18.

(2) Cf. la *Qaṣîda* d'Imru' al-Qays, vers 72.

s'évanouir pour se diffuser dans les universaux « insignifiants ». Au contraire, pour les raisons analysées dans cette étude, tous les quadriconsonantiques, ou presque tous, atteignent, sous leur forme de paradigme, à la performance réussie par le syntagme « *ḫubz marqûq* ».

B. *Exemples.*

Les verbes quadriconsonantiques reflètent particulièrement l'effort, la violence que l'auteur se fait à elle-même, continuellement, même dans les plus petites occasions, pour se « dévoiler », se « déclaustrer », se désinhiber.

Son roman, tout entier au style direct (*Anā* : moi je...), donc long monologue, est traversé de nombreux dialogues. Il faut donc s'attendre à trouver des « dit-il » à chaque pas. Mais le « *qāla:* dit-il » est une abstraction insignifiante, comme le Dire, le Penser, l'Agir. A tel point d'ailleurs qu'en arabe ancien, dans le ḥadīṯ en particulier il n'est souvent qu'une ponctuation (type : « *qāla: waṣal, faqāla: qāla...* »). Laylā Ba'albakī, pour surmonter cette insignifiance, lui substitue un nombre considérable d'onomatopées : TaMTaMa, HaHMaMa, ĠaMĠaMa (58 en tout). Chaque fois c'est donc une connotation sensible que ces mots apportent, d'autant plus vitalisante que cette inflexion de la voix suggère une attitude corporelle, un mouvement du visage, et même une « traduction » matérielle d'un état d'âme : colère, indignation, résignation, joie, tendresse, etc. Exemples :

— *Wa tamtamtu: hal sa'alaki yawman raǧul: Ayna kunti?* (p. 138).

« Je murmurai (à ma mère) : Un homme t'a-t-il demandé un beau jour : où étais-tu ? » (trad. p. 83). Nuance à la fois d'ironie plutôt cruelle envers sa mère, et, en coulisse, de joie amoureuse.

— *faġamġamat 'ummî mubta'idatan:* ... (p. 315).

« Ma mère bredouilla en séloignant : ... »

Indignation mal contenue.

— *wa ġariqat al-mar'a wa al-raǧul bi-hamhama ḥulwa.* (p. 18).

« L'homme et la femme se murmuraient de tendres confidences » (trad. p. 22).

La traduction a le grand mérite de mettre en valeur l'épargne psychique que réussit le verbe HaMHaMa en condensant en un seul mot une double pertinence : le sens fréquentativé (confidence murmurée) ou le fréquentatif doué de sens (murmure confidentiel).

— *wa ba'd hamhama qaṣîra naǧaḥtu bi-su'âlihi* (p. 245).

« Je bredouillai un instant, puis réussis à lui demander... »

Réflexion banale apparemment ; mais le contexte nous apprend que l'héroïne est en plein désarroi. L'onomatopée l'accuse, là où un « *qāla* » aurait laissé, le temps d'un souffle, la tension se relâcher. Le lecteur découvrira sans peine, à travers des effets auditifs divers, les connotations sensorielles ou affectives des sept ou huit autres verbes quadrilitères du roman qui élargissent la notion de « dire ». En appliquant par exemple ZaQZaQa — sens propre : caqueter — à sa sœur (p. 23) ou à sa mère (p. 138), l'héroïne, sans aucun doute, se défoule, avec une ironie concrète, des contraintes que leur présence, lourde de vanité et de sottise, lui impose. Le mot est suffisamment spirituel pour ressortir de l'analyse que fait Freud du mot d'esprit par « déplacement » (ici, de l'oiseau aux deux femmes). L'investissement psychique que consent L. Ba'albakī en employant ce verbe lui procure, en échange, un double plaisir. D'abord, « la mousse de plaisir dégagée par la pure technique du mot » (1), c'est-à-dire par la technique propre à l'onomatopée dont le redoublement renforce encore l'évocation phonique du verbe ZaQQa, « pépiement de l'oiseau qui abecque ». Puis, « le plaisir instinctuel sur lequel s'articule le plaisir technique... Si ce plaisir est minime, comme sont minimes les épargnes qu'il exprime, il a le pouvoir de s'ajouter en appoint, ou mieux en prime, aux tendances érotiques, ou agressives (c'est le cas ici), ou sceptiques » (2). Dire qu'il s'ajoute en appoint c'est réduire le rôle du mécanisme, aussi bien du mot d'esprit de Freud, que de notre verbe quadriconsonantique. Car il manifeste, il est le mécanisme qui transforme, une tendance latente en expression explicite.

(1) P. Ricœur, *op. cit.*, p. 169.
(2) *Id.*

Notons enfin, dans cette première série de verbes 1212, QaHQaHa, « éclater de rire », ou, moins souvent, « ricaner ». Le mot n'a rien de spirituel car il est employé dans son sens propre, sans déplacement de sens, ni interversion, ni équivoque, etc., ni même véritable condensation. Comme pour TaMTaMa et ses semblables, sa valeur réside dans sa structure morphologique, dans le redoublement de deux consonnes à l'association déjà percutante : arrière-vélaire sourde et laryngale sonore. Il est beaucoup plus précis que le très vieux verbe sémitique ḌaḤiKa, « rire », qui, dépourvu de marques particulières, peut être rangé parmi les universaux. QaHQaHa y ajoute l'explosion brutale ou sardonique. Sur les dix emplois qu'en fait L. Ba'albakī, neuf expriment, soit l'ironie (pp. 193, 216, 218, 279), soit le cynisme (pp. 75, 214) qui se colore de fureur sauvage (p. 28) ou méprisante (p. 91), soit enfin le défoulement proche du sadisme (p. 256). Dans ce dernier exemple, l'étudiant irakien raconte à l'héroïne affolée comment son oncle rossait à coups de bâton sa femme qui lui témoignait en retour une docilité empressée. Et l'auteur ajoute : « Il ricana nerveusement et me souffla — *faqahqaha bi-nfi'âl yahmis* — : je voudrais t'arracher de ce siège, te jeter par la fenêtre pour que tu t'y brises les os ».

* * *

Parmi les v. quadriconsonantiques dont la signification se rapporte au toucher, retenons MaLMaLa. Le verbe très courant MaLLa signifie « être las », sens relativement vague sans grande valeur descriptive. Avec MaLMaLa, au redoublement morphologique s'ajoute un sens nouveau. De vague qu'elle était la racine devient tout à coup un modèle de précision, de suggestion dense et animée. Elle signifie, en parlant du chameau d'abord, puis de tout être vivant couché, « se retourner sur le côté non fatigué », et plus généralement « changer sans cesse de position ». Le mot trouve fort bien sa place dans une page chargée d'agressivité contre les spectateurs bruyants, vulgaires, exaspérants, d'une salle de cinéma :

— *tamalmaltu ḍîqan 'alâ maq'adî* (p. 66).

« Je m'agitai impatiemment sur mon fauteuil. » La pertinence du mot est triple : sa structure redoublée et son sens propre se fondent pour évoquer en plus tout un état d'âme, toujours le même : l'instabilité, l'angoisse.

Écrivain audacieux, L. Ba'albakī étend l'emploi de ce mot aux deux cents « livres qui s'agitent impatiemment dans son sac à main » :

— *wa al-lîrât tatamalmalu dîqan fî haqîba yadî* (p. 235).

On retrouve là ensemble les deux caractéristiques habituelles des onomatopées : MaLMaLa est une onomatopée à la fois phonocinétique (imitation phonique) et phonométaphorique (assimilation figurée à un objet non vivant) ; ce dernier aspect rejoint celui que Freud appelle « déplacement ». La pertinence du verbe est donc probablement quadruple cette fois-ci : redoublement, sens, métaphore et transfert du sujet parlant sur un objet inanimé. L'épargne psychique réalisée par ce seul mot est proportionnelle à la densité de sa signification. Et une condensation aussi expressive est bien due à la nature quadri-consonantique de MaLMaLa. A sa place MaLLa, trop abstrait et incapable de s'adapter à des objets inanimés, aurait sonné étrangement faux.

Avec le v. taRa'Ra'a, léger déplacement encore. L'image du frisson de l'eau, de ses ondulations concentriques quand y tombe un caillou — c'est le sens du verbe — L. Ba'albakī l'applique avec bonheur à sa chevelure. Or c'est à ses cheveux justement qu'elle consacre les premiers mots et la première page de son roman. Page apparemment banale mais où se dessinent déjà en clair toute la psychologie de l'auteur et la trame de son récit. « Je me demandai en traversant le trottoir... : à qui appartient cette chevelure tiède épandue sur mes épaules ». Quelques lignes après cette première phrase elle décide de se les faire couper pour affirmer son indépendance, non sans avoir au préalable contemplé avec avidité « les doigts énormes, durs, impitoyables » du coiffeur (trad., p. 15), maniant « l'instrument tranchant qui cliquette, qui dévore et qui tue » *(id.)*.

Prise de conscience où sourdent et bouillonnent les tumultueuses vagues refoulées jusque là dans les tréfonds obscurs

du subconscient : narcissisme inévitable accompagné aussitôt de tressaillements masochistes curieusement mêlés à des sentiments de révolte contre ses parents. Cette pulsion sexuelle et agressive, où Freud reconnaît la chiquenaude initiale du mot d'esprit, s'exhibe un peu dans le verbe quadriconsonantique, poétique et sensuel, taRa'Ra'a. Métaphore, nouveau transfert, redoublement, tout traduit le frisson de la chair et le premier frémissement intérieur de la jeune fille.

Autre exemple. L'héroïne décrit ainsi un moment d'ivresse amoureuse :

— *dabdabat namnamât našwa fî 'aynayya fata'akkara lawnuhumâ* (p. 205).

« Un papillottement (ou titubement) d'ivresse s'insinua dans mes yeux et leur couleur chavira »... La traduction est difficile !...

DaBDaBa n'ajoute guère à DaBBa, « glisser, ramper » que sa valeur fréquentative, mais elle n'est pas négligeable : idée de progression sur le sol par saccades régulières, de reptation ondulatoire ; DaBDaBa : « tout bruit semblable au martèlement des sabots du cheval sur un sol dur » (Lisān) ; « DaBDāB : tambour » *(id.)*. La racine NaMNaMa redoublement de NaMMa, participe aussi de NML (et probablement de NMR ; sens commun aux quatre racines : rayure, tache, pustule, moucheture). Les trois mots, si leurs sentiers sémantiques s'écartent, partagent au moins deux images : la fourmi, au point que « dans certains dialectes — *luġāt* — *al-nimla* se dit *al-nimma* » (Lisān), et la calomnie.

Mais il y a plus. Ces deux sens se retrouvent aussi avec DBB ou DBDB. Le Lisān nous dit que « l'homme *dabbûb* ou *daybûb* est un *nammām* », calomniateur ; et que *al-dabdab* est la démarche de la fourmi. L'association des deux mots rappelle le vers d'al-Aḫṭal (1) décrivant l'effet du vin :

tadibbu dabîban fî al-'iẓâm ka'annahu dabîbu nimâlin fî naqan yatahayyalu.

« Le vin s'insinue subtilement dans le corps comme une théorie

(1) « *Šiʿr al-Aḫṭal* », Beyrouth, 1891, p. 42 *(ṭawîl)*.

de fourmis sur une dune qui s'éboule » ; évocation que renforce encore un autre sens de « *al-dabba* » qui est « la dune de sable ». Or, justement L. Ba'albakī associe le groupe « *dabdabat namnama* » (voyelle *u* ou *i* cf. plus haut, p. 37) à *našwa* (1) qui est l'ivresse, due non aux vapeurs du vin, mais à une rêverie amoureuse.

Comment ne pas rester confondu par l'accumulation des connotations concrètes évoquées par ces deux mots. Ils charrient une foule de traits pertinents, exhumés tout à coup, à travers le subconscient de la jeune auteur, d'une lointaine vision bédouine : des files de fourmis dont les pattes en marche grattent inlassablement le sable, le ponctuent de mouchetures, le tissent de nervures et rayures ; la médisance, comme elles, file ses toiles, étend ses fils destructeurs ; le vin et l'amour s'infiltrent dans les veines et l'esprit, comme les sillons de fourmis sur les dunes.

Conclusion

« L'étude des lapsus freudiens et celle des tests-verbaux psychanalytiques montrent le caractère subconscient de l'émotivité dans le langage ; les mots expriment non seulement nos émotions, mais des obsessions diffuses, non fixées, le plus souvent inconscientes et même refoulées par des interdits individuels et sociaux » (2). Nous avons montré avec assez d'insistance que parmi les mots de Anâ Aḥyâ, les racines verbales quadriconsonantiques réussissaient particulièrement, grâce à leur nature spécifique, à tenir ce rôle, et qu'ils remplissaient en quelque sorte la fonction de « tests-verbaux psychanalytiques ».

Notre essai, passablement aventureux, s'achève. Nous nous permettons d'y ajouter les quelques réflexions sur la langue arabe qu'il nous a suggérées.

* * *

(1) Le mot *našwa* se trouve, chez Al-Aḫṭal, juste dans le vers précédent.
(2) Pierre Guiraud, *La sémantique*, coll. Que sais-je, Paris 1966, p. 59.

Diachronie et synchronie. Notre développement sur les implications de « *dabdabat namnama* » voudrait servir à poser le problème de la diachronie. Est-il possible, avec l'arabe, de l'éluder ? L'arabe est peut-être la seule langue au monde qu'une analyse exclusivement synchronique — toujours possible certes — semble mutiler, voire rendre incompréhensible. Aux yeux du profane, le Coran créé s'insère dans le temps. Dans le subconscient des Musulmans, le Coran, et la langue arabe qu'il a le premier fixée, sont éternels et échappent donc à l'usure temporelle. Treize siècles de langue arabe sans solution de continuité, tel est le segment temporel insécable qu'on offre à votre contemplation : appelez le diachronique, appelez le synchronique, cela n'a aucun sens pour les Arabes.

L. Ba'albaki cherche rageusement un exutoire à la violence intérieure qui l'oppresse et l'écartèle. Rien d'étonnant à ce que sa sensiblité la guide parfois sur des mots doués d'une expressivité concrète, riches de toutes les nuances particulières qu'ils avaient au moment de leur apparition ou de leur plein usage, quand la langue littéraire gardait encore la saveur et la vitalité de la langue populaire.

Diglossie (1). Car, plus important encore que le problème de la synchronie et intimement lié à lui, est celui de la diglossie arabe.

« Nous pensons, nous parlons, nous chantons, nous murmurons nos prières, nous chuchotons notre amour, nous crions notre indignation, nous injurions qui il nous plait d'injurier, en dialectal. Mais quand nous devons faire une conférence, prononcer un discours, rédiger une supplique, écrire un livre nous recourons au classique » (2). Tout le propos de L. Ba'albaki est intérieur et émotionnel. Elle aime, elle hait, s'emporte, injurie et sans doute pense, en dialectal. Il est difficile d'imaginer que son écriture n'en est nullement affectée. A lire et relire son ouvrage, on s'aperçoit tout à coup qu'il se traduit lui-même

(1) Sur cette question voir en particulier le ch. III *Diglossie* de *L'Arabe Moderne*, par Vincent Monteil, Paris 1960, p. 69 à 83.

(2) Dr Anîs Freiḥa, « Le Jour », 26 mai 1967, cité par M. Allard, *op. cit.*, p. 17, qui aussitôt après emprunte un autre exemple à la thèse de Sélîm ʿAbû, *Enquêtes sur les langues en usage au Liban.*

en une langue plus souple, plus directe : la noble rigidité hiératique du littéraire s'épaissit peu à peu d'une chair vivante ; son harmonie pure, mais quelque peu fossile, s'anime soudain d'une foule de sensations subjectives où se mêle, bruit et palpite tout un environnement extérieur. Qu'ils l'admettent ou non, consciemment ou non, les Arabes, en écrivant, franchissent un seuil de plus — de la langue parlée à la langue écrite — que les écrivains de langues sans diglossie.

Si le dialectal n'était pas frappé d'interdit, L. Ba'albakī aurait pu y puiser abondamment. La seule liste du P. Naḫla (1) dénombre 445 verbes 1234, et 110 verbes 1212. Cette vitalité dialectale est l'effet de la spontanéité, de la sensiblité et de l'imagination populaires directement enclenchées sur les objets et les gestes de la vie quotidienne ; elle les traduit nécessairement avec plus de fidélité et d'intensité.

Le dialectal est à l'origine du littéraire. Le Coran n'est qu'un dialecte académisé, divinisé. Les dialectes animent et nourrissent depuis toujours le littéraire : les grammairiens arabes, le Lisân, une grande partie de la littérature arabe en témoignent. Bref l'arabe littéraire tout entier est incompréhensible hors des dialectes. L'*itbâ'*, dit M. Pellat, « remonte à une haute antiquité (2) ...appartient fondamentalement au langage parlé... (reste) bien vivant dans les dialectes » (3). Personne ne suspectera Massignon de partialité quand il écrivait : « Il convient de cesser de consulter chez les Arabes, nos pairs, la caste des scribes de l'encrier ; ... Il faut aller au peuple arabe, non pour retrouver dans le dialectal la vie disparue du classique, mais pour goûter dans les formes de son témoignage parlé, les articulations invariantes de son histoire personnelle, que l'homme du peuple livre avec un accent de vie, un réalisme, ignoré des élites » (4). A quoi répond cet écho récent, d'une étonnante fidélité : « Une ignorance massive laisse « la masse » dans l'oubli. Elle tient sans doute

(1) *Op. cit.*

(2) Le mot hébreu « *tohu-bohu* » est en l'exemple le plus connu (Gen. I, 2).

(3) *Op. cit.*, p. 133.

(4) Massignon, *La structure primitive de l'analyse grammaticale arabe*, Arabica, I, 1, 1954, p. 5.

au privilège que possède l'écrit et à la répression qu'il a exercée sur l'oral et sur des expressions devenues « folkloriques » aux frontières d'un nouvel empire devenu « clérical ». Car ce privilège est celui de ses titulaires, les clercs » (1).

La pensée sotte et sacrilège de rejeter ou dédaigner une seule ligne des monuments littéraires arabes ne nous effleure pas un instant. Mais il faut faire la part des choses.

Obnubilés par leur langue littéraire, les Arabes d'aujourd'hui, pour la préserver, s'acharnent paradoxalement à l'étouffer, à le saper, à la ruiner. Jamais suicide ne se nimbera mieux de mythes. Le mythe de l'unité arabe, qu'il se perpétue en rêve aliénant ou s'affirme en réalité totalitaire, interdit à l'Algérien d'écrire en algérien, et au Syrien d'écrire en syrien : au bout du compte, que reste-t-il de l'homme ? Le mythe de la langue religieuse sacrée interdit aux Arabes les flétrissures de l'écriture vulgaire ; et, c'est vrai, l'Homme un, comme Allah est un, se retrouve avec son nombre dans les formules d'adoration de l'unité transcendante. Mais déplaît-il à Allah, qui a créé la matière multiple et l'homme nombreux, que ses fidèles le prient aussi, chacun avec sa personnalité distincte et les mots vrais de sa vie quotidienne, en esprit et en vérité ? Le mythe de la langue classique, assurément incomparable, interdit aux Arabes d'avilissants abaissements vernaculaires, suspects de trahison. Avec le mythe de la langue « moyenne », les Arabes, contre toute logique et toute loi naturelle, se persuadent que l'arabe littéral absorbera peu à peu le dialectal : l'histoire de toutes les langues et l'histoire même récente de l'arabe affirment le contraire.

« Toute langue change à tout instant », dit Martinet (2). Ce qu'en termes plus poétiques reprend le dramaturge et romancier allemand Martin Walser. Pour lui les mots sont les êtres dont « l'histoire, le destin, la signification s'enrichissent d'une nuit à l'autre. On s'éveille et il faut apprendre à se servir de ces mots qui ont poussé, grandi pendant la nuit. La hauteur de la pousse nouvelle, personne ne l'a encore mesurée. Si on l'ignore,

(1) Michel de Certeau, *La prise de parole*, Paris 1968, pp. 93-94.
(2) *Éléments*, p. 177.

les mots et du même coup les personnages ne tardent pas à donner l'impression d'une mécanique usée » (1). Comment les Arabes ne voient-ils pas qu'en refusant le dialecte, seule source naturelle et pérenne du classique, ils doivent s'abreuver de plus en plus aux fontaines de l'Occident. L'apport incessant et de plus en plus exclusif de la pensée et de l'expression étrangères risque d'être fatal à leur langue, mécanique plus usée qu'il n'en paraît. Ils s'essouflent à traduire : traductions de l'Occident, rapides, commerciales, innombrables, nulles. Copies de la presse occidentale déjà nécessairement abstraite, impersonnelle, universelle. Plagiats de quelques œuvres littéraires d'Occident, de Russie ou de Chine. L'arabe littéraire, malgré quelques exceptions, s'étiole. Que lire, que traduire qu'offrir au reste du monde ?

* * *

E. Sapir ne consacre pas moins de dix pages (2) au petit mot anglais « whom ». Il prévoit sa disparition à travers le désir secret qu'en ont les anglophones pour qui elle serait « un poids de moins sur leur subconscient » (p. 153. A ce propos, voir dans la même page la note qu'il consacre à Freud). Il explique cette disparition par quatre raisons, puis il conclut : « C'est bien entendu au PARLER IMPULSIF DU PEUPLE que nous devons avoir recours pour trouver les données d'un mouvement linguistique général. On peut prédire en toute sécurité que d'ici deux cents ans il n'y aura pas même un savant juriste pour dire : whom did you see ? » (p. 153).

Cette étude sur « whom » renferme un double enseignement. Elle montre comment un mot, malgré sa solidité grammaticale et littéraire, peut être voué à la disparition. Elle nous apprend surtout qu'il faut appliquer à la langue les principes de la méthode scientifique et en accepter les conclusions. Pour une foule de raisons idéalistes, qu'elles soient morales ou esthétiques,

(1) « *Theater Heute* » N° spécial-Theater 1963, p. 69, cité dans « Bref », revue du T.N.P., n° 112.

(2) *Op. cit.*, pp. 152-162.

les Arabes ne font jamais de leur langue qu'une étude prescriptive ou normative. Pour se délivrer de mythes qui entraînent une confusion débilitante dans tous les secteurs de leur vie, ils devraient enfin aborder leur langue dans un esprit descriptif et scientifique, et ne pas craindre de recourir aux méthodes liguistiques modernes observées par les différentes écoles d'Amérique et d'Europe occidentale et orientale. C'est en acceptant le réel qu'ils sauveraient l'arabe littéraire de la lente désagrégation qui le ronge. Le réel fonde l'idéal.

Henri Loucel
(Paris)

Ajouter à la n. 3 de la p. 127 : voir aussi Kâmil Murâd, *Beiträge zur Entstehung der vierradikaligen Verben in den gesprochenen semitischen Sprachen*, 90 pp., Institut français du Caire, 1963. L'auteur recueille, à travers les dialectes sémitiques (arabes, abyssins, néo-araméens), quelque 1100 verbes quadri- ou quinticonsonantiques. Il ne relève que neuf consonnes d'augmentation. C'est que son classement, plus exhaustif que celui de Joly, est aussi plus logique, plus accordé au système verbal sémitique.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 31 MAI 1972
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26.021 — Éditeur : n° 355
Dépôt légal : 2e trimestre 1972